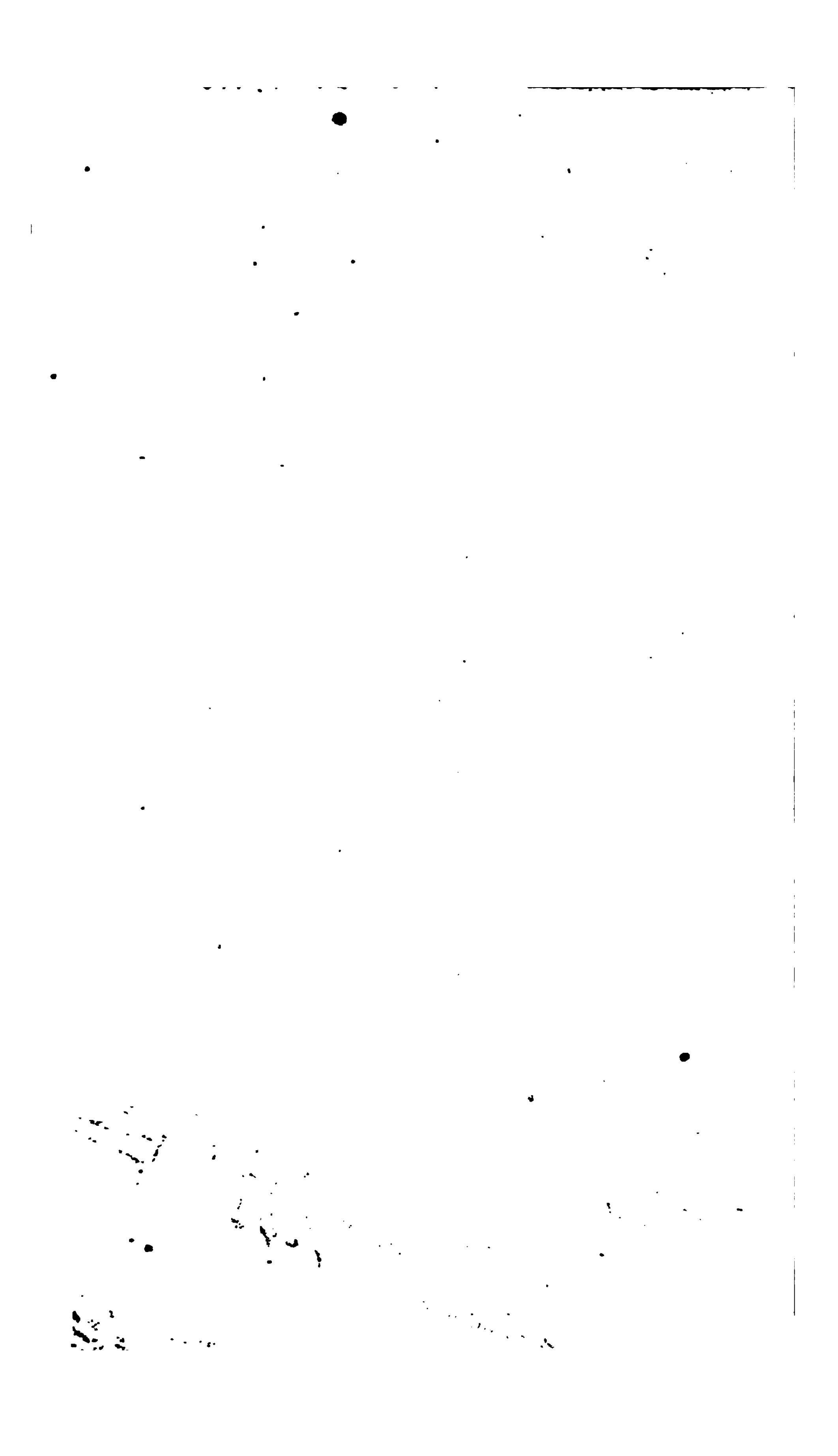



600059118U











Vermischte Schriften.

Erster Band.



Vermischte Schriften

zur

Philosophie, Theologie und Ethik.

Von

Immanuel Hermann Fichte.

Erster Band.

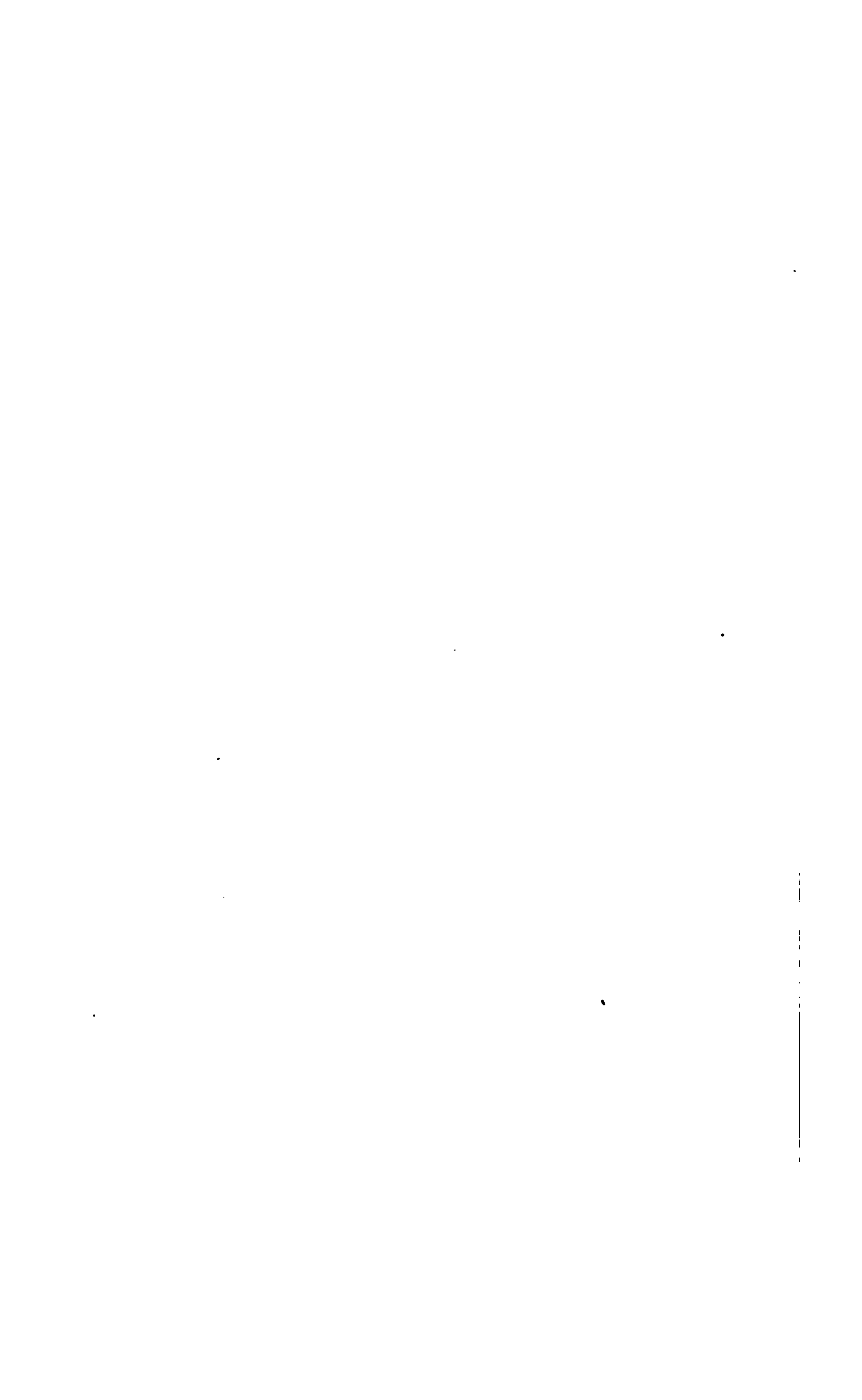




Leipzig:

F. A. Brockhaus.

1869.



Vorrede.

Auf den Rath und die wiederholte Mahnung meiner Freunde versuche ich es mit einer Sammlung „Vermischter Schriften", vorerst in zwei Bänden, öffentlich hervorzutreten. Das Meiste und Wichtigste ist noch Ungedrucktes, um welches sich dann kleinere, schon gedruckte Abhandlungen gruppiren. Fände die Sammlung entgegenkommende Aufnahme, so würde dies mich ermuthigen, aus dem umfänglichen Vorrathe des noch Vorhandenen Weiteres mitzutheilen; in demselben Geiste und mit der gleichen Absicht, aus welchen die gegenwärtige Sammlung hervorgegangen ist.

Wenn es nämlich „Vermischte Schriften" sind, die ich biete, so hat diese Aufschrift nicht den Sinn, als wenn hier dem Inhalte und Geiste nach „Vermischtes" vorgetragen würde, ein Allerlei von Betrachtungen über verschiedene Dinge, welche aus wechselnden Gesichtspunkten und in schwankendem Hin- und Hererwägen beurtheilt werden. Einer solchen „Vielseitigkeit" und „Parteilosigkeit" kann ich mich nicht rühmen, und will es noch weniger. Meine Ueberzeugung ist eine streng „einseitige"; denn sie erkennt nur in Einem Grundgedanken Wahrheit, und die gegenwärtige Absicht ist gerade, diese Grundwahrheit von den verschiedensten Seiten her als die centrale, abschliessende zu zeigen, gleichwie von der Peripherie des Kreises alle Radien gleichmässig dem Einen Mittelpunkte zuführen.

Dass nun diese Wahrheit von mir durch den einfachen, aber vielumfassenden Ausdruck des „Theismus“ und zwar des „ethischen Theismus“ bezeichnet sei, ist kaum nöthig noch besonders zu erinnern, da dieser Begriff dem Leser fast in allen Partien dieses Buches als das eigentliche und letzte Ziel aller Erwägungen entgegentritt.

Dagegen wird es zweckmässig sein, näher darauf hinzuweisen, nach welchen Seiten hin und in welcher bestimmten kritisch-polemischen Weise der Theismus hier zur Geltung gebracht werden soll.

Bekanntlich nehme ich meinen Ausgangspunkt von Kant und bin überhaupt bestrebt, die ganze Untersuchungsweise dieses grössten, weil besonnensten Denkers fortzusetzen. (Und gerade darum erachte ich seine Nachfolger nur als Grössen von sehr „zweiter Ordnung“!) Wiewol ich nun weiss, dass mir dieser „Kantianismus“ von vielen als empfindliches Gebrechen angerechnet worden, ja dass er meiner sogenannten „Reputation“ ungemein geschadet hat: so bekenne ich mich auch jetzt noch ausdrücklich zu demselben, weil ich weiss und mit Entschiedenheit erprobt habe, dass nur auf seinem Wege sicher fortzuschreiten, aber auch, dass dieser Weg reichergiebig sei an noch ungehobenen Schätzen, welche ans Licht zu bringen ich nach Kräften versucht habe. Ich darf sogar die Ueberzeugung aussprechen, dass das bereits Gefundene genugsam innere Kraft besitze, um eine neue Bildungsepoche der Religion und der Wissenschaft hervorzurufen, — langsam, aber sicher. Und für diese Ueberzeugung einen neuen Beleg zu geben, ist der eigentliche Zweck der nachfolgenden Mittheilungen, der offenliegende oder geheime Faden, der sich durch alles hindurchzieht.

Darum zunächst schien es mir wohlgethan, in einem „Berichte über meine philosophische Selbstbildung“ davon genaue Rechenschaft zu geben, wie ich selbst nach manchen Schwankungen und Irrwegen zu jener Ueberzeugung gelangt

sei, und warum auch jetzt noch, den verschiedenen andern, theils verwandten, theils principiell entgegengesetzten Standpunkten gegenüber, dieser sich als der einzig stichhaltende mir bewährt habe. Ich hoffe allerdings damit, und es ist die ausdrückliche Absicht dieser Berichterstattung, „Proselyten zu machen", nicht für mein „System" (auch über solche bornirte Prätensionen sich zu erheben ist Nebenerfolg jenes Bildungsganges), sondern für die ganze Untersuchungsweise.

Unter den verwandten (theistischen) Ansichten sind es zunächst zwei, welche diese Bemerkung trifft: die Lehre von Weisse, welche im übrigen mit Recht und nur zum Vortheil für die Wissenschaft jetzt erhöhtere Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen scheint, und die spätere Lehre Schelling's. Beide kann man in vielerlei Betracht als die Höhenpunkte der speculativen Richtung in der neuern Philosophie bezeichnen. Weisse, wie er selbst es geltend macht, will den nächsten vollendenden Schritt über Hegel hinaus gethan haben. Schelling hat in seiner grossartig entworfenen, aber durch und durch theologisch gefärbten Weltansicht die kühnste Spitze gezeigt, bis zu welcher sich sein Anfang mit dem „Identitätssystem" gesteigert und darin sich selbst überschritten hat.

Beiden aber fehlt, Beide haben rückwärts liegen gelassen dasjenige, was ich den Kantischen, den anthropologischen Ausgangspunkt nenne. Beide gehören darum, gleichmässig wie Hegel, nach unserer, im folgenden Werke sorgfältig motivirten Ueberzeugung, der Vergangenheit an, deren reichsten und ausgebildetsten Gedankenabschluss allerdings sie bieten. Die neue Culturepoche, welche sich unverkennbar vorbereitet — wir nennen sie mit gutem Bedacht die humanistische —, bedarf auch neuer Leitsterne und anderer philosophischer Vorbedingungen. Diese finden sich aber in jenen noch unentwickelten Keimen, welche im Grundgedanken der Kantischen Lehre, im „Anthropologis-

mus“ derselben enthalten sind. Was damit gemeint sei und wie die dort niedergelegten Anregungen in erfolgreichen Fluss gebracht werden können: dies zu zeigen sind die weiter mitgetheilten kritischen Aufsätze bestimmt und die theologisch-psychologische Abhandlung, welche den zweiten Band eröffnet. Möge man die letztere besonders aus diesem Gesichtspunkte der ernsten und parteilosen Erwägung werth finden.

Aber einem kritischen Gesammtbilde über die nächste philosophische Vergangenheit dürfen auch die Namen Schleiermacher und Herbart nicht fehlen, und die Rechenschaft, wie der Verfasser ihre Nachwirkung auf die philosophische Gegenwart sich denke. In Betreff des Erstgenannten darf ich daher die Abhandlung: „J. G. Fichte und Schleiermacher, eine vergleichende Skizze“ (geschrieben 1846), vielleicht auch jetzt noch der Aufmerksamkeit der Mitforscher und Mitberather über die Zukunft der Philosophie anempfehlen. Bis in die neueste Zeit hin ist viel über jenen grossen, tief und vielseitig anregenden Denker geschrieben worden; die Urtheile über ihn haben sich weder geeinigt, noch sind sie immer bis in die Tiefe und in den Mittelpunkt seiner Denkweise vorgedrungen. Was ich zu seiner Charakteristik in meiner Geschichte der Ethik („System der Ethik“, I, 1850) zu geben versuchte, wird in vieler Beziehung ergänzt und gleichsam unterbaut durch jenen Aufsatz, der auf die metaphysischen und psychologischen Principien von Schleiermacher's „Dialektik“ ausführlicher eingeht, als es in einer „Geschichte der Ethik“ möglich war. Ausserdem noch enthält mein Aufsatz eine wichtige Mittheilung des bewährten Forschers, H. M. Chalybäus, über Fichte's und Schleiermacher's inneres Verhältniss, welche in jeder Weise es verdient, der Vergessenheit entzogen zu werden, wie sie, um ihrer innern Bedeutung willen, die nächste Veranlassung für mich war, jenen Aufsatz abzufassen.

Was Herbart betrifft, so hätte ich (ausser den kritischen Abschnitten in meinen grössern Werken) eigentlich noch auf eine Abhandlung mich zu beziehen Sie führt die Aufschrift: „Herbart's monadologisches System und der Idealismus in ihren Principien verglichen" (abgedruckt in meiner „Zeitschrift für Philosophie", XIV, 107 fg.). Dort aber ist sie „Anhang" und Beantwortung eines an mich gerichteten Sendschreibens von Professor M. W. Drobisch; sie schliesst sich darum so genau an dessen Inhalt und Gedankengang an, dass sie in abgesonderter Mittheilung kaum verständlich sein dürfte. Meine Arbeit aber in Verbindung mit der Abhandlung von Drobisch zu geben, hielt ich mich nicht für berechtigt, so sehr auch der Gegenstand, dem jene Verhandlungen gelten, auch jetzt noch erneuerte Aufmerksamkeit verdient. Sie betreffen nämlich einen wichtigen, noch nicht zum Abschluss gekommenen Streitpunkt zwischen der Herbart'schen Schule und ihren Gegnern: ob der „Zweckbegriff", die innere Zweckmässigkeit, ein im Weltganzen so allgemein „Gegebenes" sei, dass sie sich ebenso zu einer metaphysischen Bearbeitung eigne, wie dies von den Begriffen der Substantialität und Causalität allerdings gelte. Da diese grundwichtige Frage, namentlich durch die scharfsinnigen und vielseitigen Erörterungen von Lotze in seinem „Mikrokosmus" darüber, noch immer auf der philosophischen Tagesordnung steht: so muss ich hier mich begnügen, wenigstens historisch auf jene ältern Arbeiten zurückzuweisen. Ist mir ferner noch erlaubt, ein Urtheil auszusprechen über den wissenschaftlichen Werth der Abhandlung von Drobisch: so scheint mir dieselbe auch jetzt noch das Bündigste, Klarste, Umsichtigste zu enthalten, was vom Herbart'schen Standpunkte über eine wenigstens bedingte Anerkennung des teleologischen Princips und über einen darauf gegründeten Theismus (der Verfasser will nichts dagegen einwenden, ihn „anthropomorphischen Theismus" genannt zu sehen; a. a. O., S. 104) behauptet werden

kann. Zugleich wird die Aufmerksamkeit unfehlbar dadurch zurückgelenkt werden auf ein älteres Werk desselben: „Die Grundlehren der Religionsphilosophie“ (Leipzig 1840), welches wegen seiner Untersuchungsweise nicht minder, wie wegen der Ergebnisse, zu denen es gelangt, eine weit grössere Beachtung in Anspruch nehmen durfte, als die ihm, wenigstens in weitern Kreisen, bisher zu Theil geworden ist.

Die früher gelegentlich verfassten polemischen Aufsätze gegen den Materialismus und über die Schopenhauer'sche Philosophie habe ich vorerst nicht aufgenommen in diese Sammlung, aus Gründen der Raumersparniss, und — weil ich es für unnöthig, wenigstens für unergiebig halte. Auf die eigentlich philosophische Entwickelung wird der Materialismus, als solcher, keinen Einfluss gewinnen; denn er steht, philosophisch beurtheilt, völlig ausserhalb derselben. Er kann nur als allgemeine Tendenz unserer Zeitbildung, als literarisches und sociales Phänomen in Betracht kommen. Wider solche Richtungen der Zeit immer von neuem mit rein wissenschaftlichen Gründen ankämpfen zu wollen, ist jedoch einestheils überflüssig — denn in Betreff jener Erscheinung ist es in vollgültigster Weise schon geschehen —, anderntheils bleibt es erfolglos. Denn in den höchsten Entscheidungsfragen des Lebens sind es am Ende nicht streng abgewogene, kalt geprüfte theoretische Gründe, welche den Ausschlag geben, sondern zu allermeist Neigung des Gemüths, vorherrschende Stimmung der Zeit, oft auch unmerklich bleibende Einflüsse äusserer Lebensbedingungen. In einer bedenklichen Uebergangszeit, wie die unsere, wo die alten Grundfesten des Glaubens morsch geworden und noch kein neuer fester Grund gelegt ist, wird es begreiflich, wie von Halbgebildeten die nächsten besten, d. h. handgreiflichsten, philosophisch sich nennenden Liebhabereien erfasst werden, um irgendein Bekenntniss sich anzueignen und zu dem noch sich rühmen zu können, dem neuesten Bildungsstandpunkte anzugehören. Die materialistischen Gewässer, welche

gegenwärtig die niedern geistigen Regionen unsers Vaterlandes mit Versandung bedecken, muss man ruhig ablaufen lassen, zuversichtlich hoffend, dass der Instinct deutscher Gründlichkeit und deutschen Gemüthes unversehrt sich erhalten werde in dieser vorübergehenden Verseichtigung.

Die aber auch von dorther sich gründlicher orientiren wollen, vermögen es jetzt schon; denn jener Realismus höherer Art, der ebenso entschieden den Einseitigkeiten des Sensualismus wie des Spiritualismus ein Ende macht, ist nicht mehr etwas so Vereinzeltes und Unzugängliches, dass er übersehen oder durch die Künste des Ignorirens beseitigt werden könnte. Er zählt die tüchtigsten und angesehensten Vertreter nicht blos in Philosophie und Seelenlehre, sondern ganz ebenso in Physik und Physiologie, seitdem eine neue Wissenschaft, die „Psychophysik“, sich Bahn gebrochen hat. Diese erweist durchgreifend, wie die Realwesen, welche den Körpererscheinungen zu Grunde liegen, nicht minder unsinnlicher („unstofflicher“) Natur sind, wie die Substanzen, die als Seelen und als Geister bezeichnet werden; wie es daher überhaupt nur die verschiedene Auffassung eines und desselben Realen sei, welche es uns einerseits als sinnlich Phänomenales unmittelbar gegeben sein lässt, während anderntheils die grundsuchende Erkenntniss ein unsinnlich Reales als die darin gegenwärtige Ursache zu denken genöthigt ist. Wer diese einfache Wahrheit auch nur probeweise erwägen will, muss erkennen, von wie unbeschreiblicher Seichtigkeit dem Kundigen die Lehre erscheinen müsse, welche die Einzigkeit des „Stoffes“, der blos phänomenalen Wirkung tiefer liegender Ursachen, behauptet, und der damit das eigentlich Reale völlig unbekannt bleibt.

Nicht ganz so geringfügig und wissenschaftlich werthlos verhält es sich mit der weniger lauten, aber weit tiefer greifenden Einwirkung von Schopenhauer's Lehre auf die Gegenwart. Die Thatsache ist lehrreich, aber nicht über-

raschend, dass gerade die Hochgebildeten, aber alles Enthusiasmus Baren, die scharfen Menschenbeobachter, denen es aber doch nicht gelingt, zum innersten Kern des Menschengeistes zu dringen, die auch hier an der unmittelbaren Erscheinung haften, in jenem Denker den Repräsentanten ihrer Weltauffassung gefunden haben. Die Gemüthsmattigkeit und Herzensöde, die unausbleiblich jener Denkweise anhaften, müssen es willkommen heissen, wenn ihnen von der Autorität eines tiefsinnigen „Weisen" zugerufen wird, dass allerdings die gegebene Welt mit ihren Darbietungen wie Verpflichtungen allzu schlecht und werthlos sei, um einen „vornehmen Geist" befriedigen zu können, dass tiefste Weltverachtung eben höchste Weisheit sei.

Auch Solche überzeugt keine philosophische Kritik, kein anderes Denksystem. Sie vermöchte allein zu heilen ein tiefer entwickeltes Gemüthsleben, eine ernst sittliche Lebensführung, um sie ahnen zu lassen, dass ihre weltverachtende Vornehmheit eitle Selbstverblendung sei, dass nur der geniessenwollende Selbstsüchtling durch das Leben getäuscht werde, nie der redlich und energisch Strebende, — und beides mit Recht!

Wie es indess noch jüngst eine Poesie des allgemeinen Weltschmerzes gab, die sogar mit der Darlegung dieser Gefühle eine Zeit lang ausgiebige Parade machte: so hat dieselbe doch gerade dadurch die heilsame Krisis herbeigeführt, unsere Poesie wieder zum Gesunden, Gehaltvollen zurückzuleiten. Eine ähnliche indirecte Folge wird auch jene „Philosophie der Verzweiflung" haben, und zwar um so gewisser, mit je entschiednerem Talent und energischerem Pathos sie sich geltend machte. Sie löst das Lebensräthsel nicht; sie bringt es nur auf seinen höchsten, verschärftesten Ausdruck. Sie ist nicht Erkenntniss, sondern pathologisches Bekenntniss! Aber darum gerade macht sie eine tiefer dringende, wirklich lösende Philosophie nöthig; und sie bricht vor-

bereitend ihr Bahn, indem sie deren Bedürfniss erregt und ihr die allgemeinere Empfänglichkeit sichert.

Aber noch eine weiter reichende Betrachtung schliesst hier sich an.

Eine Culturepoche, wie die gegenwärtige, so reich an räthselhaften Extremen, an ungelösten Fragen, zugleich von solcher Tiefe und Gewalt der Aufregung, ist kaum jemals dagewesen, soweit wir in die Geschichte zurückzublicken vermögen. Denn es ist nicht mehr ein Streit zwischen Bildung und Barbarei, zwischen Vernunft und Unvernunft, sondern die klarste, bewussteste Herauswendung der schroffsten Culturgegensätze selbst. Ein Kampf der Geister ist entzündet, welcher den alleräussersten Widerstreit höchster Glaubensgebundenheit und frivolster Gedankenwillkür dicht nebeneinander stellt. Hört man jede der einzelnen, fast unübersehbaren Parteien für sich selbst, so wäre sie allein diejenige, welche das Recht habe, die Zeit zu leiten und sich an die Spitze ihrer Angelegenheiten zu stellen in Staat, Kirche und in den socialen Fragen. Lässt man die Stimmen zusammentönen, wie man denn vor diesem grellen Widerstreit die Ohren nicht verschliessen kann: so entsteht der widerwärtigste Eindruck einer so tiefen Desorientirung der Geister, eines so rathlosen Umherschweifens in unreifen Zukunftswünschen oder in nicht mehr möglichen Velleitäten, dass man versucht wird sich zu fragen, woher eine feste Richtung des Urtheils in diesem Chaos gewonnen werden könne? Es sollte wol sich von selbst verstehen, dass diese Orientirung nur in den höchsten Principien des Denkens, in philosophischer Behandlung jener Probleme gefunden werden kann. Wenigstens hat der Geist deutscher Gründlichkeit sich dieser Auffassung auch praktisch niemals entzogen, und bekannt ist, welchen theils stillen und unwillkürlichen, theils bewussten und absichtsvollen Einfluss durch Leibniz, Christian Thomasius, Wolf, Kant bis zu den Denkern der Gegenwart hin, die philosophische Bildung auf

jene praktischen Fragen übte. Auch heute, wie spröde man sich der Philosophie gegenüberstelle, wird man kein anderes Mittel definitiver Klärung finden!

So ist nun dieselbe Verpflichtung auch den Denkern der Gegenwart auferlegt; und man wäre versucht in dieser Zeit des Kampfes an das einfache Wort des britischen Helden zu erinnern: „Es werde erwartet, dass Jeder an seinem Platze seine Schuldigkeit thue.“ Und ein anderer, ebenso wahrer und tief einschneidender Spruch sagt: dass man Rechenschaft zu geben habe von jedem Worte, so man gesprochen in wichtiger Angelegenheit.

Aber auch im grossen Kampfe um die Wahrheit kann Jeder nur seine Schuldigkeit thun nach der ihm verliehenen Begabung und innerhalb der Grenzen seines Talents und der ihm vergönnten Bildung. Dann jedoch wäre es nur gleisnerische Demuth und erheuchelte Bescheidenheit, wenn er bei jener Rechenschaftsablegung nicht entschieden und deutlich bezeugte, was er im Antheil an jenem Kampfe wirklich geleistet zu haben glaube. Dies gilt hier auch für den Verfasser. Ein bedeutender Theil dieser Rechenschaftsablegung ist in den nachfolgenden Abhandlungen niedergelegt. Aber sie sind zumeist kritischer Natur: sie stellen Postulate an die Wissenschaft oder begnügen sich mit Andeutungen.

Was aber dort nur gefordert oder verheissen wurde: ich glaube es erfüllt zu haben nach allen wesentlichen Theilen, welche die mir gestellte Aufgabe enthielt, durch das Ganze meiner grössern Hauptwerke. Sie stellen in ihrer Gesammtheit zwar kein „System der Philosophie“ in streng logischer Reihenfolge, auch keine „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ dar (eine Aufgabe, die bei der jetzt für die Philosophie geforderten Bewältigung eines fast unübersehbaren, zugleich kritisch gesichteten Erfahrungsstoffes die Kräfte eines Einzelnen weit übersteigen würde); aber sie bieten eine sicher begründete und allseitig durch-

geführte Grundansicht vom Wesen des Menschen, nach seiner allgemeinen Weltstellung wie nach seinem Verhältniss zum absoluten Wesen. Damit ist jedoch, was wir schärfstens betonen, die eigentliche und einzig mögliche Aufgabe der Philosophie bezeichnet, indem auch vom philosophischen Denken des Menschen der „anthropocentrische" Standpunkt niemals überschritten werden kann. Die hier gegebenen Abhandlungen bilden zur Darstellung dieser Grundansicht nur den umgebenden Rahmen oder den einführenden Vorhof. Deshalb wird es gestattet sein, auf jene Hauptwerke im Allgemeinen noch einen Blick zu werfen.

Hier darf nun nicht verschwiegen werden, dass die chronologische Folge jener Werke nicht gerade der wünschenswerthen Reife entspricht, welche die Begründung der Sache verlangte. Ich bin zwar niemals dem Grundgedanken und Grundplan meiner Weltansicht untreu geworden; aber die Art ihrer Begründung hat doch vielfache Läuterungen und Verschärfungen durchschreiten müssen. Hierüber seien mir einige Worte der Rechenschaft erlaubt.

Dass die Philosophie, als systematische Wissenschaft, nur von einer erkenntnisstheoretischen Selbstorientirung beginnen könne, um so auf regressivem Wege, in der Tiefe der Selbsterkenntniss, die Gewissheit des höchsten Princips erst zu finden: dieser erste entscheidende Gedanke ist mir nie abhanden gekommen oder schwankend geworden. Auch hat er wol zugeständlich entscheidende Einwirkung auf die Mitphilosophirenden geübt. Dennoch konnte der erste Versuch einer solchen regressiven „Erkenntnisslehre", wie er in dem Werke: „Das Erkennen als Selbsterkennen" vorliegt, später mir nicht mehr genügen.*) Ich war damals noch allzu sehr dem Standpunkte der Wissenschaftslehre (in ihrer spätern Gestalt) verhaftet, welche der

*) Grundzüge zum Systeme der Philosophie. Erste Abtheilung: Das Erkennen als Selbsterkennen (Heidelberg 1833).

historische Ausgangspunkt meiner philosophischen Bildung wurde. Was ich dort als den Uebergangsmoment bezeichnete zur Begründung des absoluten Princips, war daher eigentlich nur die Summe und das Gesammtresultat der Wissenschaftslehre, als „der vollendeten und damit sich selbst aufhebenden Reflexion".

Vielleicht ist es noch jetzt von einigem Interesse, diesen Standpunkt klar und scharf mit den Worten zu bezeichnen, die ich ihm damals gab, um ihn desto bestimmter abzuscheiden von demjenigen, was nach meiner gereiftern Ueberzeugung zu leisten nöthig gewesen wäre. Nach vollständiger Durcharbeitung des „reflectirenden Erkennens" in die Formen der „Skepsis", des (Kantischen) „Kriticismus", des (vollendeten) „Idealismus der Reflexion", ergibt sich als Endresultat (a. a. O., §. 205, S. 281 fg.): „Das Bewusstsein, weil es in seinem Grundcharakter nur als absolute Bildlichkeit begriffen werden kann" (Fichte nannte das Wissen darum Schema primum), „erweist sich eben damit als Zweites, Abgestammtes, aber gerade deshalb abbildend ein absolutes Sein." (Nach Fichte: Das Wissen ist absolutes „Bild Gottes".) Oder wie die „Ontologie" in ihrer Einleitung diesen Standpunkt bezeichnet und weiter daran anknüpft: „Indem das Bewusstsein von allem ihm Gegenüberstehenden, Aeusserlichen und dessen zufälligem Inhalte sich ablöst und rein in sich selbst, in seiner Absolutheit, zu ruhen gedenkt: erkennt es sich darin vielmehr als Nicht-Absolutes, überhaupt als gar nichts Letztes und Ursprüngliches, sondern als Bild eines Andern, in ihm Sich Darstellenden; als die Form eines unendlichen Gehaltes, und damit nicht an sich selbst, sondern nur an diesem seiend. Es ist in seiner Wurzel Vernehmen einer letzten, keiner Reflexion oder Verneinung mehr auflöslichen Realität: des Absoluten; welches nun nicht wiederum als ein äusserlich Objectives, in ursprünglicher Fremdheit dem Bewusstsein Gegenüberstehendes zu fassen ist, sondern als das im Bewusstsein

Gegenwärtige, Sich ihm Einsenkende oder Offenbarende gedacht werden muss." *)

Dieser Grundgedanke wird nun im letzten Abschnitte der „Erkenntnisslehre" nach seiner relativen Berechtigung weiter ausgeführt, in einer Weise, zu deren Ergebniss ich auch jetzt noch mich ausdrücklich zu bekennen habe, wenn auch die Art der Begründung für unzureichend erkannt werden muss. Es ist der theosophische Standpunkt, dessen Durchführung alle meine spätern Hauptwerke gewidmet sind, welche darin ihren gemeinsamen Gedankenmittelpunkt finden.

Die dort versuchte Begründung erwies sich mir jedoch als unzulänglich in doppelter Beziehung; und mit diesen Erwägungen treten wir aufs Eigentlichste in die Aufgaben der gegenwärtigen Philosophie ein:

Zuerst kann die regressive Erhebung vom „Bewusstsein" in das absolute Princip nicht durch den „Bildlichkeitscharakter" des erstern begründet werden (wie ich, nach Fichte, es damals versuchte), sondern vom Sichalsendlichwissen desselben aus, was aber noch ganz andere und viel weitergehende Bestimmungen in sich schliesst —: wovon sogleich!

Dann aber ist der Bildlichkeitscharakter des Bewusstseins durchaus anders zu erklären, als dort geschieht, und überhaupt bedarf die gesammte Reflexionstheorie an einer ganz andern Stelle über sich hinausgeführt zu werden, als es dort versucht wird. „Bewusstsein", „Wissen", ist allerdings nichts Selbstständiges, Fürsichbestehendes, nicht aber sofort als Bild eines absoluten Seins; sondern in der Form, wie es uns gegeben ist und allein gegeben sein kann, ist es lediglich Sicherfassen, Sichdurchleuchten eines realen, aber endlichen Wesens, des Geistes. Soviel Bewusstseinscentren

*) Grundzüge zum Systeme der Philosophie. Zweite Abtheilung: Die Ontologie (Heidelberg 1836), S. 4, 5.

(„Iche") daher, ebenso viel Hinweisung auf reale, aber endlich - individuelle Geistwesen. Die Erhebung von hier aus zum „absoluten Geiste", sei es in pantheistischem, sei es in idealistischem Sinne, bleibt eine der unbehutsamsten Uebereilungen neuerer Speculation. Dies ist die zweite, wie wir erachten müssen, auch nach andern Seiten für die Zeitphilosophie hochwichtige Berichtigung. Durch gründlichere Reflexion auf das Wesen des Bewusstseins wird gerade das Princip des Realismus und des Individualismus bestätigt und ausser Zweifel gestellt; jenes gegen den subjectiven Idealismus, dies gegen den Pantheismus sich wendend.

Aber jene im Höhenpunkte ihrer Bewusstseinsentwickelung als „Iche" sich erfassenden Realgeister werden zu diesem Bewusstseinsprocess selbst erst erweckt durch ihre stete Wechselwirkung mit Andern, darum nun gleichfalls Realen. Ohne reales „Nichtich" wäre auch kein real-ideales Ich möglich (während Fichte jenes durch das Ich „gesetzt", producirt sein lässt). Denn das vorbewusste Wesen des Geistes gelangt zum Bewusstsein seiner selbst zugleich nur mit dem Bewusstsein des Andern. Damit wird es zum „Subject" einem „Objecte" gegenüber; und aus den verschiedenen Verhältnissen zwischen dem Subjectiven und Objectiven ergeben sich jene bekannten Hauptunterschiede bewusster Thätigkeit, die man als Erkennen, Fühlen, Wollen bezeichnet.

Dies nun ist das allgemeine und zugleich unaufhebliche Grundverhältniss, in welchem der endliche Geist anderm Endlichen, einer „Aussenwelt" gegenüber sich gegeben findet. Es ist das hinreichend durchforschte Gebiet des empirischen, sinnlich-verständigen Bewusstseins, welches als niemals abzustreifende Grundform all unser geistiges Leben begleitet und bedingt.

Nun ist es jedoch von der entscheidendsten Bedeutung einzusehen — ja eine Welt von Zweifeln negativer Art wie von Irrthümern eines vielleicht unschuldigen, aber der Kritik

nicht stichhaltenden Ueberglaubens wird damit in der Wurzel abgeschnitten —: dass jene gesammte, sinnlich empirische Bewusstseinsform in gar keiner directen Beziehung zum Absoluten und seiner Erkennbarkeit stehe; mit andern Worten: dass das Absolute zum Menschengeiste niemals im Verhältniss eines blossen „Objects", eines ihm **gegenüberstehenden** Aeussern oder Andern sich befinden könne. Vielmehr kann dies Verhältniss einzig nur so gedacht werden: dass das Absolute als eine von Innenher den Geist und sein Bewusstsein steigernde, mit eigenthümlichem Inhalt befruchtende Macht sich erweise, was „Einhauch", „Eingebung", in seinen Wirkungen „Begeisterung" genannt worden ist in allen Sprachen, welche überhaupt die höhern geistigen Zustände zu bezeichnen fähig sind.

Dies entscheidende Ergebniss lässt sich in seinen Folgen für die „Erkennbarkeit" Gottes auch so ausdrücken:

Das innere Wesen Gottes ist und bleibt für unser Bewusstsein und Denken ein unerkennbares, „transscendentes", weil alles directe Erkennen in der Form des Subject-Objectiven verläuft und weil Gott nach seinem „Ansich" in keinem denkbaren Falle als Object unserm Bewusstsein **gegeben** sein kann. Wol aber ist Gott erforsch- und erkennbar in seinen Wirkungen auf das Bewusstsein und in die Welt, so gewiss diese Wirkungen allerdings in den Bereich des Gegebenen fallen. An welchen Kriterien jedoch sie sich erkennen lassen, dies wird der besondern Untersuchung zu überlassen sein, welche damit recht eigentlich die Aufgabe und der Inhalt der Philosophie werden müsste —: der Philosophie als Welterforschung oder Weltweisheit („Kosmosophie"), um sich damit zur Gotterforschung, „Theosophie" zu erheben.

Vorstehende, scheinbar episodische Erörterungen konnten dem günstigen Leser nicht erspart werden, wenn er mich zu der beabsichtigten Rechenschaftsablegung begleiten wollte. Denn nunmehr habe ich zu bekennen, dass diesen tiefern

Anforderungen mein erster Versuch einer „Erkenntnisslehre“ keineswegs genügt hat, noch wegen seines dort genommenen Ausgangspunktes genügen konnte. Erst mein spätestes Werk, die „Psychologie“ (1864), hat dies Alles, wie ich meine, gründlicher und auch für den gegenwärtigen Zweck vollgenügend ans Licht gestellt. Es muss mir daher erlaubt sein, auf dies Werk in demjenigen Theile, welcher die Erkenntnissentwickelung darstellt, mich hier zu berufen und darin die richtige Begründung des regressiven, das höchste Princip erst suchenden Theiles der philosophischen Gesammtwissenschaft zu finden, jene erste Schrift aber in den hier bezeichneten Abschnitten zurückzunehmen.

Hiernach ergibt sich nun für den zweiten Theil des Systems (den man nach der gewöhnlichen Bezeichnung „Metaphysik“ nennen mag, zutreffender aber „speculative Theologie“) nachfolgender Standpunkt und allgemeiner Erkenntnisskanon:

Der Weltbegriff in seinem ganzen, empirisch uns erreichbaren Umfange ist das Gegebene, der directen Durchforschung und Erkennbarkeit Zugängliche. Dies der eine feste Ausgangspunkt der Untersuchung.

Nicht im Bereich des Empirischen gegeben, wol aber als die nothwendige Grundvoraussetzung alles denkenden Begründens dieses Empirischen zeigt sich die „Idee“ des Unbedingt-Allbedingenden („Absoluten“), welche gerade darum in nothwendige Beziehung gesetzt werden muss zu dem Bedingten, der Begründung von dorther Bedürftigen, dem Weltbegriffe. Die Realität jener „Idee“ wird damit zugleich vorläufig sichergestellt. Dies ist das Zweite.

Dies Verhältniss kann daher nur so gedacht werden: dass von der (gegebenen) Beschaffenheit des Begründeten, der Weltthatsache, der Rückschluss auf das Dasein und Wesen des in ihm wirkenden Urgrundes gemacht werden müsse. Und so kann die „Metaphysik“ (speculative Theologie) auch bezeichnet werden: als ein vollständig durch-

geführter Beweis vom „Dasein" und (was davon unabtrennlich) vom „Wesen" Gottes. Die erschöpfende Vollständigkeit desselben besteht aber darin, dass keine der grossen, charakteristischen Weltthatsachen unbenutzt bleibe, um ein wesentlicher Theil jenes Gesammtbeweises zu werden. Dies der einfache, aber wie ich erachten muss, wohlbegründete, zugleich sicherlich nicht unfruchtbare Lehrgang meines Philosophirens.

Von diesem Punkte aus darf ich nun meine Leser mit besserer Zuversicht auf die frühern Ausführungen meiner „speculativen Theologie" verweisen, zu deren Inhalt ich mich noch jetz bekennen muss. *) Beispielsweise berufe ich mich auf §. 12 derselben, in welchem (S. 47—56) der ganze Gang meines spätern Philosophirens dargelegt wird. Wenn ich in der „Anmerkung" nicht blos die ältern Schulbeweise für das Dasein und Wesen Gottes in ihrem gemeinsamen Zusammenhange und ihrer innern Einheit betrachte, sondern auch von der Ausführbarkeit eines „intellectuellen", „ästhetischen", „religiösen" Beweises für das Dasein Gottes rede: so bezeichnet dies nur jene für mich grundentscheidende Wahrheit, dass auch in allen concreten Disciplinen der Philosophie: in Psychologie, Wissenschaftslehre, Aesthetik, Ethik, Philosophie der Geschichte, die Rückbeziehung auf das in den dort betrachteten psychischen Erscheinungen immanente Göttliche, der Beweis von der Assistenz eines mehr als Menschlichen, einer Gotteskraft darin, die nothwendige Mitbedingung zur gründlichen Behandlung jener Wissenschaften sei. Der Gedanke lässt sich in die einfache aber entscheidende Wahrheit zusammenfassen: dass keine ideale, „culturerzeugende" That des Menschengeistes ohne innern Beistand („Eingebung") des göttlichen Geistes möglich sei. Diesen Satz haben nun meine

*) Grundzüge zum Systeme der Philosophie. Dritte Abtheilung: Die speculative Theologie oder allgemeine Religionslehre (Heidelberg 1846).

andern Hauptwerke: „Anthropologie“ und „Psychologie“, „System der Ethik“, der Versuch einer „Philosophie der Geschichte“, welcher den Schluss meiner „Seelenfortdauer“ bildet, nach Kräften durchzuführen gesucht.

Hierin muss ich zugleich, in aller Bescheidenheit, aber mit gewissenhafter Bezeichnung des von mir Beabsichtigten, den eigentlichen Schwerpunkt meines Strebens erblicken, welchen ich der Aufmerksamkeit der Mitforscher ausdrücklich empfehle. Und wenn in jenem uralten und doch ewig verjüngenden Gedanken die Aengstlichen oder die Schwachen am Geiste sogar „Pantheismus“ wittern sollten: so bekennen wir uns mit tiefster Ueberzeugung zu solchem „Alles in Gottes Geiste Erkennen“, solchem „Pan-en-theismus“.

Durch dies Alles halte ich nun den Leser für hinreichend vorbereitet, um die nachfolgenden Darbietungen mit unbefangen prüfendem Interesse aufzunehmen. Und ohne persönliche Anmassung muss ich es sogar für wichtig und wohlgethan erachten, gerade jetzt einer so gänzlich in Sensualismus versunkenen, in materiellen Interessen aller Art eingesponnenen Zeitbildung das wissenschaftlich begründete Bekenntniss des Gegentheils vorzuhalten!

Im Juli 1868.

Der Verfasser.

Inhalt.



I.

Bericht

über meine philosophische Selbstbildung, als Einleitung zu den „Vermischten Schriften“ und als Beitrag zur Geschichte nachhegel'scher Philosophie.

Inhaltsübersicht.

Erster Abschnitt.

Zweiter Abschnitt.

Mein wissenschaftliches Verhältniss zu Chr. H. Weisse. Charakteristik der beiderseitigen Standpunkte.

Erster Abschnitt.

1. Allgemeines und Einleitendes. Leibniz und Kant.

Wer seinen wissenschaftlichen Nachlass sammelt und ordnend zusammenstellt, dem liegt es auch nahe, seiner geistigen Eigenthümlichkeit und ihrer Entwickelung dabei bewusst zu werden. Und wenn er jenes erste Geschäft des Sammelns für die Oeffentlichkeit unternimmt, so wird zugleich die Verpflichtung ihm nahe gelegt, auch über seine geistige Entwickelung öffentliche Rechenschaft abzulegen. Verfährt man bei dieser Selbstprüfung redlich und gewissenhaft gegen sich selbst — die einzige Weise daraus Vortheil zu ziehen für sich und für andere —, so wird man wol meist gewahren, wie die ursprüngliche Anlage, das Pfund, welches uns verliehen war, zwar nicht ungenutzt geblieben ist, sofern man stets für das Hauptziel den redlichen und fleissigen Willen der Selbstbildung sich erhielt, dass man zugleich aber wünschen muss, vieles anders gemacht, den Weg nach jenem Ziele besser gerichtet zu haben. Kurz, man kommt fast jedesmal auf den bekannten Wunsch zurück, sein Leben noch einmal leben zu dürfen, aber „in veränderter und vielfach verbesserter Auflage“.

Aber jeder eigenthümlich Strebende ist auf seine historischen Bedingungen, auf die Gesammtheit der Bildungs-

mittel hingewiesen, welche die Zeit ihm darbot. Es ist nicht seine Schuld und nicht sein Verdienst, wenn die ganze Erziehung, die er durch das Leben erfuhr, hemmend oder fördernd, irreführend oder zum Rechten, ihm Gemässen leitend, auf jene Grundanlage einwirkte. Er hat dies wie jenes zu allermeist als ein unabänderliches Verhängniss dahinzunehmen; denn nicht jedem gelingt es, was eben das eigentliche Vermögen genialer Begabung, das charakteristische Merkmal des Genius ist, das Hemmende mit kühner Zuversicht in ein Förderliches zu verwandeln und selbst dem Widerstreitenden noch Vortheile abzugewinnen. Indess wird der Gewissenhafte über jene äussern Bedingungen, wie über die innern Grenzen seines Vermögens, bei dem Rückblick auf seine Laufbahn sich klarere Rechenschaft ablegen können; er wird sich besser verstehen, als am Anfang dieser Laufbahn; und vor allem: er wird das Ziel, welchem er immerdar zustrebte, schärfer erkennen, summarischer bezeichnen können, als mitten im Kämpfen und Ringen nach diesem Ziele.

Bei dem philosophischen Forscher insbesondere — und von diesem reden wir zunächst — ist es ausserdem von der grössten Bedeutung zu wissen, was ihn eigentlich zur Philosophie, zu diesem ganzen Forschungsgebiete hinleitete. Dieser Antriebe und Ausgangspunkte gibt es höchst verschiedene; aber sie sind lange nicht blos, wie es eigentlich sein sollte, freiwillig entstandene, aus dem lautern Bedürfniss der Individualität hervorgegangene. Sondern, da die Philosophie zugleich eine Facultätswissenschaft geworden, auf den Hochschulen ordnungsgemäss gelehrt und in gewissen zeitlichen Formen und Ausdrucksweisen, „herrschende Systeme“ genannt, überliefert wird, so geschieht es nur allzu oft, dass ohne inneres Bedürfniss, ohne eine Ahnung von der Tiefe der Aufgaben, welche gelöst werden sollen, dem Lehrjünger in sehr unreifen Jahren feste philosophische Dogmen geboten werden, die er nach ihrem wahren Werthe nicht verstehen,

ihren eigentlichen Sinn nicht durchdringen **kann**, weil die Räthsel und Probleme, an deren Lösung sie sich versuchen, von ihm noch nicht eigen erlebt, in ihrer drängenden Gewalt noch nicht durchempfunden sind. Er empfängt die Lösung von Aufgaben, die er selbst noch nicht sich gestellt. Er wird vom Selbstdenken abgezogen, um seine philosophische Eigenthümlichkeit betrogen, wenn überhaupt eine solche in ihm schlummerte. Denn „Aussich-Selbstdenker" soll jeder eigentliche Denker sein; die Wahrheit muss eine erkämpfte, dem Zweifel abgerungene bleiben. Ihre Burg kann nicht durch andere, mit den Leitern, die fremde Geister dazu uns herleihen, sondern nur durch eigene Kraft erkämpft werden. Wir halten daher nichts für bedenklicher, nichts mehr die eigene Productivität gefährdend, wie das freie Urtheil für fremde Leistungen beengend, als wenn man schon zum Anhänger eines fertigen, alle Fragen bereits in abgeschlossener Lösung bietenden Systems geworben an die Philosophie herantritt. Beispiele aus der Gegenwart dafür anzuführen, halten wir für ungeziemend. Der Einverstandene wird die Belege gar leicht finden können, zahlreich und in den vielfachsten Spielarten überall verbreitet.

Aber nicht minder von Entscheidung für die Selbstentwickelung des Philosophen und für Gestaltung seiner Ansichten ist es, was ihm das erste anregende Problem war, welches den Forschergeist in ihm weckte und so der Keimpunkt wurde, aus dem alles Spätere hervorging. Hier begegnen und durchdringen sich auf höchst merkwürdige Weise äusserer Einfluss und innere congeniale Stimmung. In der reichen Ueberlieferung, welche die Denkarbeit der Vergangenheit bietet, findet der Forschende vielleicht, nach langem Irren und Suchen, plötzlich den verwandten Geist, den rechten Beistand, und er hat damit den Antrieb empfangen, der ihn von nun an Schritt vor Schritt weiterführt. Aber es kann auch, zum Misgeschick des Einzelnen, das Gegentheil eintreten; der Suchende findet nicht die

rechten Anknüpfungspunkte; er greift unsicher tastend umher, um etwas vermeintlich durchaus Originales zu gestalten, für welches die ihm unbekannt gebliebenen Vorarbeiten doch schon bereit liegen. Er fällt aus der philosophischen Gesammtentwickelung heraus oder läuft ihr nur nebenher, und was er nach innerer Begabung vielleicht zu leisten vermochte, bleibt unerreicht, weil er der fördernden Hülfsmittel entbehrte, weil er eine halb überflüssige Mühe sich auferlegen musste.

Am bedeutungsvollsten aber ist es zu bemerken, wie der Genius auch hier sein Recht behauptet und aus der kleinsten Anregung das Grösste zu machen weiss. So Leibniz, so Kant, die grossen philosophischen Dioskuren der neuern Zeit! Leibniz, durch den im Cartesianismus herrschenden schroffen Gegensatz von Geist und Materie aufs entschiedenste abgestossen und zur Ueberschreitung dieses Dualismus gedrängt, fand das Mittel dazu in der höchst einfachen Bemerkung: dass der Cartesianische Substanzbegriff einer Verbesserung bedürfe. Damit erfand er, nicht ohne Anregung durch Aristoteles,[1] Nikolaus von Cusa und Giordano Bruno dafür zu empfangen, jenen mittlern Begriff einheitlicher beharrender Kraftwesen („Substanzen"), welche den Grund aller Veränderungen in sich selbst tragen und in stetiger innerer Thätigkeit (des „Vorstellens") begriffen, ebenso auf den niedern Stufen ihrer Vollkommenheit dasjenige erzeugen, was wir bewusstlose Natur nennen, als auf den höhern, was die Seelen- und die Geisterwelt constituirt.

Mit dieser anscheinend einfachen „Verbesserung" oder Vertiefung des Cartesianischen Substanzbegriffes hat er nun nicht nur jeden Dualismus principiell ausgetilgt, sondern zugleich auch der Speculation drei unvergängliche Grundgedanken eingepflanzt, deren eingedenk zu bleiben und sie als weittragende Leuchte zu benutzen auch der gegenwärtigen Philosophie nur zum Heile gereichen kann.

Es ist zuerst der Begriff „dynamischer", aus dem Innern des Wesens hervorgehender Veränderung, wodurch jedes mechanische Bewirktsein, jede blosse Passivität in der Wechselwirkung der Weltwesen durchgreifend beseitigt ist. Keine Veränderung wird ihnen von aussen eingegossen („die Monaden haben keine Fenster"), sondern wenn sie auch durch anderes in ihnen angeregt ist (auch nicht einmal dies gedachte Leibniz unmittelbar zuzugeben), so ist sie doch zunächst Werk ihrer Selbstbestimmung, nur darstellend und nur entsprechend ihrer Eigenthümlichkeit.

Der zweite Begriff ist jener der lückenlosen Stetigkeit im Universum, sowol in den Veränderungen, welche jedes der Weltwesen innerlich durchschreitet, als in den stufenweisen Vollkommenheiten, mit denen sie im Weltganzen nebeneinander stehen. Es ist die „lex continui", welche durch die nachfolgenden naturwissenschaftlichen Entdeckungen die glänzendste Bestätigung erhalten hat.

Die dritte Idee endlich ist die zugleich in jenen Principien enthaltene Aufhebung des Gegensatzes zwischen Final- und mechanischen Ursachen, indem der letzte Grund aller mechanischen Gesetze und alles mechanischen Geschehens nur in der innern Zweckmässigkeit, in dem Resultat, welches sie hervorbringen, richtig erkannt werden kann. Denn, wie die universale Weltthatsache lehrt, als deren begrifflichen Gesammtausdruck Leibniz seine Philosopheme eigentlich betrachtet wissen will, entsprechen alle mechanischen Wirkungen aufs genaueste nur dem Ziele, das sie erreichen sollen. Die mechanischen Ursachen sind daher nur „Mittelursachen"; ihren wahren Grund, zugleich ihre eigentliche Erklärbarkeit, können sie allein in einer höchsten zwecksetzenden, also intelligenten Weltursache finden, welche sich in ihrer „Anordnung" nach dem Princip des „Bessern" entscheidet.

Dass wir Leibniz endlich auch die grosse Einsicht verdanken: die Sinnenwelt mit ihrem ganzen Wechsel von Ent-

stehen und Vergehen sei nichts Reales, sei das blosse Phänomenon der Verbindung und Lösung realer, unvergänglicher Wesen, aber ein objectives Phänomen, ein „phaenomenon bene fundatum“, weil es einen realen Hintergrund habe: dies sei hier nur beiläufig erwähnt. Doch ist es um so passender daran zu erinnern, als damit die Kantische Lehre von der Sinnlichkeit als subjectiver Phänomenologie ihr nothwendiges Correctiv erhält und als zugleich durch jenen Lehrpunkt Leibnizens der Speculation die erwünschte Uebereinstimmung mit den Ergebnissen der exacten Naturwissenschaft gesichert wird, welche in jenem Betreff nur ganz dasselbe behauptet.

Wenn Kant ferner bezeugt — um hier den zweiten grossen Namen zu nennen — erst durch Hume's Betrachtungen über das Causalitätsgesetz „aus seinem dogmatischen Schlummer geweckt worden zu sein“: so erhob sich auch dieser erste Anstoss zu der umfassendsten Wirkung, wie er sie eben nur in einem Kant gewinnen konnte. Hatte Hume gezeigt, dass der Causalitätsbegriff nicht mit den „äussern Impressionen“ zugleich uns gegeben wird, sondern dass wir ihn durch eine Art unwillkürlicher Gewohnheit zu dem äussern Neben- und Nacheinandersein derselben nur hinzubringen, um sie dadurch innerlich zu verbinden; dass ferner jener Causalbegriff nicht auf dem Satze der Identität beruhe, auf analytischem Wege gewonnen werde, sondern dass er eine synthetische Verbindung ausspricht, so erhob Kant dies Ergebniss hinwiederum zu einem neuen Problem und gab diesem Problem den umfassendsten Ausdruck: wie überhaupt der Verstand Synthesen a priori, vor und unabhängig von aller Erfahrung, zu bilden vermöge? Und auch die Antwort darauf war die erschöpfendste; sie bezog sich nicht nur auf den Verstand, sondern umfasste das gesammte menschliche Bewusstsein. Er entdeckte dem Empirismus Locke's und Hume's gegenüber im theoretischen Bewusstsein gewisse a priori vorhandene Grundanschauungen

(Raum und Zeit), Grundbegriffe (die Kategorien), Grundideen (die Idee des Unbedingten in allem Bedingten der Erscheinung); dem Intellectualismus Leibnizens gegenüber bestätigte er dessen Ergebniss in dem Sinne, dass alle diese apriorischen Erkenntnissformen nur im Bewusstsein und für das Bewusstsein Geltung beanspruchen können, subjectiv allgemeingültig sind, nicht objectiv. Die Würdigung desjenigen Apriorischen, welches Kant in der „praktischen Vernunft“ und in der „Urtheilskraft“ entdeckte, wird uns später beschäftigen.

2. Entscheidender Einfluss von Leibniz und Kant. Versuch einer Weiterführung ihrer Gedanken.

Wenn es nun dem Verfasser bei seiner Aufgabe einer Selbstcharakteristik gestattet sein muss, hier sogleich sich selbst zu nennen in seinem Verhältniss zu jenen grossen Denkern, so geschieht dies, wie sich versteht, mit dem tiefsten Gefühl des Abstandes, welches ein nachgeborener Geist zweiter Ordnung überhaupt nur hegen kann jenen urerfinderischen Geistern gegenüber. Ich rühme mich nur dessen, ihr treuer und fleissiger Schüler gewesen zu sein; aber in solcher Art, dass ich nicht blos von ihnen zu lernen suchte, sondern auch an ihnen, ihren Stil und ihre ganze Behandlungsweise der Probleme. Ich bezeichne dies aufs kürzeste und einfachste im Folgenden. Die vollständige Begründung und die weitere Ausführung dieser Gedanken mit ihren Consequenzen ist in umfassenden Werken niedergelegt.

Die einheitlichen urbeharrlichen Kraft-Wesen Leibnizens schienen mir, als unmittelbare, aber nothwendige Nebenbedingung ihrer Existenz, zugleich die Eigenschaft realer Kraftwirkungen besitzen zu müssen. Diese

Wirkungen ferner lediglich als innerliche, blos auf das Kraftwesen sich zurückbeziehende zu denken, scheint eine willkürliche Abstraction, eine ungerechtfertigte Halbirung des Kraftbegriffes. Jedes wahrhaft in seiner qualitativen Eigenthümlichkeit sich behauptende Reale muss diese Eigenthümlichkeit ganz von selbst und kraft dieser Eigenthümlichkeit auch gegen die andern Realen „neben“ ihm wirksam behaupten. Erst durch diese Wirksamkeit gegen und in Anderes wird es selbst eigentlich zum Kraftwesen.

Jede vollständige, nicht blos abstract gefasste Krafterweisung des Realen muss daher ebenso nach aussen, für anderes, wie nach innen, für es selbst, sich bethätigen; und die Doppelgestalten dieser Bethätigung werden, unabtrennbar voneinander, stets genau sich entsprechen müssen und nur der vollständige Gesammtausdruck der Eigenthümlichkeit des Realen sein, ganz analog demjenigen, was wir bei den höhern Kraftwesen als die Unterscheidung von „Geist“ und „Körper“, als Seele und ihre Verleiblichung wahrnehmen, worin nur ein besonders hervorragendes und sichtbar gewordenes Beispiel jener durchgreifenden Doppelgestalt alles Realen vor uns liegt.

Daraus ergibt sich endlich mit Nothwendigkeit die weitere Consequenz: dass jedes Reale eine Peripherie von Kraftwirkungen gegen anderes um sich verbreiten müsse, sowie es hinwiederum nur durch diese Verbreitung („Ausdehnung“ der Kraftwirkungen — denn hier gerathen wir unwillkürlich und unvermeidlich in die Anfänge des Raumbegriffes hinein) den andern Realen Blösse zu geben vermag, um seinerseits analoge Rückwirkung von ihnen zu empfangen.

Die Realen sind daher nur als sich „ausdehnende“, ihren Raum durch specifische Kraftwirkungen setzend-erfüllende zu denken, wenn sie wirklich (nicht blos abstracter oder halber Weise) als Kraftwesen gedacht werden sollen. „Raum“ ist nach seinem ersten metaphysischen Erklärungs-

grunde nur das von der Existenz und Selbstbehauptung jedes Realen, als „Kraftwesen“, unabtrennliche „Expansionsphänomen“ (die Wirkungssphäre) desselben. (Wie es als Dauerndes und in dieser Dauer einen Wechsel Durchschreitendes auf ganz analoge Weise zugleich seine Zeit erzeugt, ist leicht einzusehen und sei nur beiläufig bemerkt.)

Dies ist erst, wie ich zu behaupten wage, die vollständige Entwickelung des Substanzbegriffes, welche Leibniz, wie schon erwähnt, Cartesius gegenüber beabsichtigte; denn nur dann ist der Begriff des „Dynamischen“, der Selbstbehauptung, vollständig gedacht und bis zur Anschaulichkeit begreiflich gemacht. Die inhaltreichen, zugleich entscheidenden Folgen jener naheliegenden Erweiterung des Leibniz'schen Grundgedankens sind nicht zweifelhaft. Und wenn überhaupt das Unvergängliche und Gesunde in Leibnizens Lehre, der grosse Stil seines Philosophirens darin beruht, dass er, mit einem tiefeindringenden Blicke für die Eigenthümlichkeit jedes Thatsächlichen, die Erfahrung im allergrössten Massstabe benutzt hat, dass er nirgends mit abgezogenen Begriffen sich genugthut, sondern stets nur den Ausdruck des Universalthatsächlichen in seinem Philosophiren wiedergeben will, so hat er damit zugleich feste Ausgangspunkte gegeben, auf die sich mit Sicherheit weiter bauen lässt. Und so darf ich vielleicht die Behauptung wagen, dass auch jene Erweiterung in Leibnizens Sinn und Geist geschehen sei (sollte dadurch auch, was allerdings der Fall, die Hypothese einer „vorausbestimmten Harmonie“ überflüssig werden): eine Hoffnung, auf welche ich nach meinem individuellen Urtheil nicht geringen Werth legen würde. Denn bei ihrer Einfachheit und ihrer (irre ich nicht) von selbst sich empfehlenden Evidenz ergeben sich aus jener Erweiterung dennoch die reichhaltigsten und entscheidendsten Consequenzen.

Ich glaube hierüber indess an gegenwärtiger Stelle kurz sein zu dürfen, da gerade meine letzten Werke: „Anthropo-

logie", „Seelenfrage", „Psychologie" damit sich beschäftigt haben, in Betreff der nächsten und dringendsten Fragen über jene Consequenzen Rechenschaft abzulegen.

Hier sei nur kürzlich noch daran erinnert, dass, wenn nach dieser Auffassung alles Sichräumlichsetzen der Realwesen allein in ihrer qualitativen Beschaffenheit und in der Selbstbehauptung dieser Qualität gegen anderes seinen Grund hat, damit auch der Gedanke einer räumlichen Wechseldurchdringung, eines wahrhaften Ineinanderseinkönnens dieser „dynamischen Atome" angebahnt sei, in deren Verbindungen und Lösungen die phänomenalen Körper ihre Entstehung haben. Innere Affinität, qualitative Wechselanziehung ist daher der wahre Grund der „Attractions"- und „Repulsionskraft", welche die mechanische Atomistik ihren „Atomen" beizulegen genöthigt, aber die Möglichkeit derselben zu erklären nicht im Stande ist. (Dass dieser Begriff innerer Verwandtschaft der Grundanschauung Leibnizens durchaus entspreche, braucht dem Kenner seiner Philosophie nicht besonders gezeigt zu werden. Dass aber diese Auffassung auch der Kant'schen „dynamischen Construction der Materie" zu Grunde liege und noch bewusster und entschiedener der Herbart'schen Theorie über das Wesen und den Grund der Raumerfüllung entspreche, dies hat die „Anthropologie" gezeigt, sodass ich auch hierin auf dem Boden stetiger wissenschaftlicher Continuität zu stehen glaube.)

Wie weiter dann bei der Frage über die Verbindung von Leib und Seele nach diesen Prämissen der Begriff einer „dynamischen Gegenwart" der Seele in ihrem gesammten Organismus, damit die Unterscheidung einer „innern" und „äussern" (stofflichen) Leiblichkeit möglich werde dies nachzuweisen und bis in alle seine Consequenzen zu verfolgen, haben „Anthropologie" und „Seelenfrage" zu ihrer Hauptaufgabe gemacht. Wie endlich die von Kant zwar behauptete und nach ihren psychologischen Merkmalen auch unwiderleglich

erhärtete Apriorität der Raumanschauung im menschlichen Bewusstsein ihre eigentliche Erklärung und ihren letzten Grund doch nur finden könne in dem ursprünglichen „Ausdehnungsgefühl", welches mit der ersten Entstehung unseres Selbstgefühls unabtrennbar zusammenfällt, dies hat endlich die „Psychologie" zu zeigen versucht. Sie hat damit auch von der psychologischen Seite her den Beweis vom ursprünglichen (vorbewussten) Sichräumlichsetzen der Seele und des Geistes vollendet.

Ungleich wichtiger ist es indess, noch einen andern damit zusammenhängenden Lehrpunkt an dieser Stelle in Anregung zu bringen, der zwar in einem frühern Werke: „Speculative Theologie oder allgemeine Religionslehre" (Heidelberg 1846), eine für den dortigen Zusammenhang ausreichende Begründung erhalten hat, doch aber erst in die gegenwärtige Gedankenreihe eingefügt, in vollem Lichte und nach seiner ganzen Bedeutung hervortreten kann. Er betrifft die metaphysische oder „theologische" Frage nach dem wahren Grunde des Raumes und zwar als eines „unendlichen", aber zugleich stetigen „einheitlichen".

Jenes unbegrenzbare ruhende Ausgedehntsein, wie der Raum als Thatsache des unmittelbaren Bewusstseins vor uns steht und wie auch Kant ihn als ein für die Anschauung ursprünglich Gegebenes stehen liess, kann dennoch nicht für ein an sich Ursprüngliches und Letztes gehalten werden, weil er nur gedacht werden kann als die **Wirkung** einer unmittelbar und ununterbrochen darin gegenwärtigen Expansionsthat, einer in ihm sich ausdehnenden Kraft.

Aber als unendliches Ausgedehntsein, wie er in obiger Anschauung gegeben ist, kann er weiter nur gedacht werden als Expansions-(Bewegungs-) Phänomen einer gleichfalls unendlichen, darin wirksamen Kraft.

Dieses Unendliche von Krafterweisung kann weiter jedoch nicht gedacht werden als ursprünglich vertheilt an eine Mannichfaltigkeit von Kraftmittelpunkten

(Atomen); es kann überhaupt nicht das zusammengesetzte Product sein einer Summe von Kraftwirkungen mannichfaltiger Realen. Denn jede solche Vertheilung und jede solche Mannichfaltigkeit würde offenbar zu ihrer eigenen Möglichkeit ein „Nebeneinander" derselben, also eine schon vorhandene Räumlichkeit ihrerseits voraussetzen; es sind dies endliche, begrenzte Räume, innerhalb der allgemeinen, eben darum zugleich allumfassenden wie allbegrenzenden Räumlichkeit. Die Unendlichkeit des (ursprünglichen) Raumes kann nur die Wirkung sein einer einzigen, uranfänglichen, im strengsten Sinne zugleich einheitlichen Kraft.

„Reines" Wirken, „reine" Kraft sind jedoch abermals nur unvollständige Begriffe, bei denen, als letzten, nicht stehen geblieben werden kann. Sie enthalten blos eigenschaftliche Bestimmungen, sind lediglich Prädicate eines realen Subjects, welche ihrerseits nur denkbar werden, indem man sie an der Substanz eines Realwesens befestigt und als dessen Eigenschaften oder Wirkungen begreift. Erst hier ist das Denken widerspruchsfrei, weil es erst hiermit den letzten begreiflichen Erklärungsgrund gefunden hat.

Dieser Kanon logischen Denkens, dass jede Eigenschaft, wie jeder Wirkung auf ein beharrliches oder wirkendes Subject bezogen werden müsse, — an dessen Gültigkeit in seiner Allgemeinheit niemals gezweifelt worden ist, wiewol man ihn im besondern vielfach übersehen und misachtet hat, — dieser Kanon kann auch hier nicht umgangen werden. Kein „Wirken" ohne ein „Wirkendes". Im Raume nun, als dem unbegrenzten Expansionsphänomen, liegt die Universalthatsache eines „unendlichen, zugleich stetigen und einheitlichen Wirkens" vor uns. Diese Thatsache ist zugleich das Gewisseste und Unabstrahirbarste für unsere Anschauung, wie für unser Denken; denn beide können von allen Raumgrenzen und Raumbestimmtheiten abstrahiren, vom Raume als solchem aber in keinerlei Weise.

Und so folgt aus dem urgewissen Gegebensein jenes unendlichen, aber einheitlichen Expansionsphänomens die gleich starke, gleich unableugbare Gewissheit eines in ihm gegenwärtigen, unablässig es auswirkenden, unendlichen, zugleich einheitlichen Urwesens. Der unendliche Raum ist die erste und ursprünglichste Schöpfungsthat desselben, der unmittelbarste Effect und das äussere Gegenbild seiner eigenen, innerlich unendlichen Machtfülle.

Wir dürfen daher behaupten: das Gegebensein eines unendlichen Raumes, der zugleich Continuität und allumfassende Einheit zeigt, bildet das erste Glied eines „Beweises für das Dasein Gottes", freilich eines Gottes, der hier zunächst noch auf das abstracteste als unendliches, aber einheitliches Urwesen gedacht wird nach dem primitivsten Zeugniss seines Wirkens. Denn in der Präsenz jenes allgegenwärtig und unentfliehbar uns tragenden Raumes drängt sich uns zugleich Seine wirksame Präsenz, Seine reale Allgegenwart mit gleich nothwendiger Evidenz auf.

Es ist das „erste" Glied eines solchen Beweises, sagen wir. Aber darum weder ein überflüssiges, noch ein an sich unwichtiges. Vielmehr ist erst hierin ein begriffsmässiger, zugleich verständlicher und an sich klarer Ausgangspunkt gefunden für eine Wahrheit, welche der Religion wie der Wissenschaft von gleicher Wichtigkeit ist. Der Gedanke von Gottes wirksamer „Allgegenwart" in dieser Welt, ein Gedanke ohne den kein lebendiger Glaube, keine unerschütterliche Gotteszuversicht möglich ist, beruht allerwesentlichst auf jener Einsicht. Denn allein durch den Begriff eines göttlichen Raumes, einer durch ihn und in ihm wirkenden göttlichen Gegenwart kann auch das Höchste und Tiefste begreiflich werden, wenn gesagt wird, dass nur in Gott, nur von seinem Geist getragen und durchhaucht alles Endliche „lebet, webet und ist". Der Begriff des Panentheismus, mit welchem K. Chr. Krause ebenso richtig als

glücklich den Charakter des wahren Theismus bezeichnete, kann nur in jener Raumtheorie seine volle Verständlichkeit, damit aber auch einen fast unwiderstehlichen Ausdruck von Evidenz erhalten. Dies noch einmal auf das schärfste zu betonen den metaphysischen und theologischen Halbbegriffen unserer zeitweisen Bildung gegenüber, scheint auch jetzt noch wohlgethan.

Aber eben dieser unendliche gottentsprungene Raum, diese darin wirkende göttliche Schöpfungs- und Erhaltungsgegenwart für jedes endliche Realwesen bietet zugleich die weitere Grundbedingung für jede Wechselwirkung unter diesen Realwesen, und damit endlich die Bedingung ihrer eigenen Möglichkeit, sich als (begrenzt) räumliche zu setzen. Ihr Sichräumlichsetzen, welches auch für sie ihre erste, primitivste Selbstsetzungsthat ist (denn erst durch Selbstsetzung wird jedes creatürliche Wesen ein selbständiges, vom göttlichen Urgrunde unterschiedenes; die „Schöpfung", wie unsere „speculative Theologie" am Erfolge derselben ausführlich darlegt, kann nur gedeutet werden als ein Erregen, aus der Potenz zur Wirklichkeit Erheben des Keimes von Selbständigkeit, was in primitivster Weise durch „Sichräumlichsetzen" geschieht; „Schöpfung" muss ebenso als „Zulassung" von Seiten Gottes gefasst werden), — ihr Sichräumlichsetzen vollzieht sich eben damit nur abgeleiteter und bedingter Weise. Es ist seinem realen Grunde nach nur möglich durch die verliehene, ihnen eingeschaffene eigenthümliche Grundanlage. Es ist seinem äussern Erfolg nach nur möglich innerhalb jenes universalen göttlichen Raumes, mittels dessen allein jede Wechselwirkung und dadurch Veränderung zwischen den endlichen Wesen möglich wird. Endlich aber — und dies ist die höchste, von diesem Standpunkt aus mögliche Betrachtung — sind sie zufolge seiner eigenen alldurchdringenden Einheit als Eins in ihm gesetzt, d. h. in absoluter Zusammengehörigkeit und unendlicher Wechselberührbarkeit untereinander zu denken; und

nur mittelbar oder scheinbar sind sie getrennt und gesondert. Denn die Undurchdringlichkeit und das wechselseitige Sichausschliessen der „Körper", welchen sodann ein (scheinbar) „leerer" Raum gegenübertritt, — dies Alles ist blos von phänomenalem Charakter und schon das Product der eingetretenen Wechselwirkung der Realwesen mittels ihres eignen Sichräumlichsetzens oder Sichverwirklichens im allgemeinen Raume.

Diese kurzen Andeutungen mögen genügen, um die weittragende Bedeutung des einfachen Lehrsatzes zu erhärten: dass jegliches Reale, eben als solches, vom Absoluten bis zum bedingtesten Weltwesen herab, nur als Sichräumlichsetzendes gedacht werden könne. Aber es ist kein blos kosmologischer Lehrsatz. Er hat nicht minder entscheidenden Einfluss auf die Wahrheiten der Metaphysik und Theologie, wie kürzlich soeben gezeigt wurde. Indem er, nach dem bereits Erwiesenen, die Grundlage jedes lebendigen und zugleich begreiflichen Gottesglaubens wird, bietet er damit zugleich die ebenso gesicherte Handhabe, diese Gotteserkenntniss weiter zu führen und höher zu steigern. Denn es ist ausdrücklich daran zu erinnern, dass nur vom fest gegründeten Begriff der „Immanenz" des göttlichen Wirkens im räumlichen Universum der einzig sichere Weg gefunden werden könne zum Beweise von der „Transscendenz des göttlichen Geistes, innerhalb jener Immanenz. Und davon noch ein Wort zu sagen, wird erlaubt sein, weil hierauf gerade die Wendung beruht, welche ich der nachhegel'schen Philosophie zugedacht hatte und die allein mich berechtigte, mein Unternehmen als ein neues, aber zugleich als ein durch die gesammte philosophische Vergangenheit nothwendig gewordenes zu bezeichnen.

Die wissenschaftliche Theologie unserer Zeit (ingleichen die Speculation mit fast einziger Ausnahme von Chr. H. Weisse's Lehre, welcher in diesem Punkte von Anfang an sich mit mir im Einverständniss befand) hat noch nicht sich

entschliessen können, mit klarer Entschiedenheit jenem realistischen Begriffe der Gottheit sich zuzuwenden. Noch immer bestehen die Meisten in gewohnter puristischer Weise darauf — sei es ausdrücklich, sei es in dunkel bleibenden Voraussetzungen —, die Geistigkeit Gottes, eben weil sie die „reine" und „absolute" sei, für unverträglich zu halten mit Raumbeziehungen und Raumwirkungen, in denen sie eine angebliche „Versinnlichung" des göttlichen Wesens erblicken.

Oder aber, wenn man sich dennoch, durch die innere Nothwendigkeit der Sache gedrängt, zu solchen Ausdrücken und „Vorstellungen" herablässt, so bezeichnet man dies als eine blos menschliche Accommodation, um das „Unfassliche" in unserer Sprache auszudrücken, ein Unvermögen, das aus der „sinnlichen" Natur des Menschen entspringe, „welche so schwer abzustreifen sei". Nun haben aber psychologisch erweislich weder die Raumanschauung noch der Raumbegriff mit der „Sinnlichkeit", mit dem Empfindungsinhalte unsers Bewusstseins, das Geringste gemein, wie denn jene und dieser ebenso erweislich aus sinnlicher Wahrnehmung überhaupt nicht hervorgegangen sind. Raum und Dauer (Zeit) sind vielmehr das durchaus Nichtsinnliche — warum sagen wir nicht geradezu das „Uebersinnliche"? — in allem sinnlichen Empfindungsinhalte, die absolute Präsenz eines Allgemeinen und unveränderlich Bestehenden in aller Endlichkeit und Veränderlichkeit des Sinnendaseins.

Durch solchen wohlgemeinten, aber sehr kurzsichtigen Purismus nun verschliesst sich die Theologie hartnäckig den einzigen Weg, um den Glauben an eine wirksame Gegenwart Gottes in seiner Schöpfung, ja die Zuversicht zu einer leitenden Vorsehung in den menschlichen Angelegenheiten, die doch immer nur in Raum und Zeit sich darleben können, für sich und für Andere zur klaren Verständlichkeit, über das blosse Glauben und Sagen hinaus zu eigentlicher Begreif-

lichkeit zu bringen. Denn eine schlechthin dem räumlichen Universum jenseitige, mit der Raumform seines Daseins keine Analogie habende Gottheit, ein Gott ferner, der in zeitloser Ewigkeit („unveränderlich") beharrt, ist ein blos negativer Begriff, eine dunkle „Grenzvorstellung", ja ein ganz unvollziehbarer Gedanke, indem das Urwirkliche, in seiner eignen Wirklichkeit und in seinem Wirken Unendliche, wahrhaft als solches gedacht, nirgends anders und auf keine andere Weise wirklich und wirksam gedacht werden kann, als im räumlich-zeitlichen Universum.

Aber auch nach der Seite der Transscendenz Gottes eröffnet sich gerade von hier aus, und nur dadurch, ein neuer, sicherer Weg für die Erforschung des göttlichen Wesens und Wirkens in seiner Schöpfung. Denn durch das unwiderleglich befestigte Princip der Immanenz ist die weitere Folge begründet: dass Gott am allerwenigsten ein unerkennbares, in unfindbarer Jenseitigkeit verborgenes Wesen sei, dass er vielmehr sich selbst als erforschbarer uns darbiete, indem er in der anschaubaren Wirklichkeit mit seinem Wirken (mit seinem „Verstande" und „Willen") thatsächlich uns gegenwärtig sei. Als die Folge jener Raum- und Zeittheorie ergibt sich nämlich der wohlbegründete Erkenntnisskanon, dass Gott zwar das unendliche, aber gerade darum das ins Unendliche erforschbare Wesen sei, indem überall da, wo uns ein Unveränderliches, Ewiges und Allgemeines, ein sogenanntes „Naturgesetz" in der Erscheinung der Dinge entgegentritt, wir darin nicht mehr eine endliche, vermittelte Causalität, überhaupt keine „Mittelursachen" anerkennen können, sondern nur ein absolutes, göttliches Wirken anzuerkennen gedrungen sind. Die „Erfahrung" daher, überall wo es ihr gelingt, bis zu den ewigen, bleibenden Ursachen der Erscheinungen sich zu erheben, ist aufs Eigentlichste „gottoffenbarend"; und auch jetzt noch bekennen wir uns ausdrücklich zum Begriffe „gottoffenbarender Empirie", den wir schon vor

dreissig Jahren in unserer Erkenntnisstheorie als das Ziel aller Erkenntniss aufstellten, nicht ohne damals der Ueberspanntheit und des Einmischens „unbegründeter" theologischer Vorstellungen bezichtigt zu werden. Auf wessen Seite die Seichtigkeit, die Ungründlichkeit liege, möge nach den soeben vorgetragenen Erwägungen entschieden werden.

Was endlich den Begriff „der Transscendenz Gottes in seiner Immanenz" anbetrifft, den Beweis: dass Gott, eben nach dem unwiderstehlichen Zeugniss seines Wirkens in dieser Welt, nur als selbstbewusste, aus höchstem Verstand und nach heiligem Willen wirkende Persönlichkeit gedacht werden könne, so ist für diesen Beweis die allerbreiteste und sicherste Grundlage gegeben in den Thatsachen des natürlichen und des geistigen Universums. Die Erfahrung zeigt uns in demselben eine Stufenfolge von Mitteln und Zwecken, bis zu einem höchsten (innerhalb der Welt) zu erreichenden Zwecke, welche universale Welterfahrung eben damit den Rückschluss auf die Idee einer „zwecksetzenden" Gottheit nothwendig macht, mit allen den weitern Bedingungen, welche in dieser inhaltsreichen und grundentscheidenden Idee liegen.

Dieser Lehrgang schliesst, wie man sieht, schon in seinem Princip alle pantheistische Deutung aus; denn es wäre der willkürlichste Misverstand, an jenem Weltprocess das Wesen Gottes betheiligt zu denken. Nicht Er ist es, der durch eignen „Werdeprocess" diese Stufenfolge durchschreitet, um, nachdem er dies „Alles Selbst geworden ist, zuletzt darin als das über Alles siegreiche Subject stehen zu bleiben" (bei welcher Bestimmung es mit Schelling's Philosophie auch nach seinen letzten Erklärungen verblieben ist), sondern diese Weltordnung, wie sie ihre thatsächliche Beschaffenheit in den kleinsten Verhältnissen wie in den grössten zeigt, ist nur dadurch wirklich zu erklären, ganz verständlich zu machen, dass sie als Werk, als Erfolg einer frei wählenden intelligenten That begriffen werde, deren Subject mithin

an sich selbst nur als absolut weltfreie, „transscendente“ Persönlichkeit gedacht werden kann.

In diesem Zusammenhange bleibt nur das einzige, allerdings noch zu lösende metaphysich-psychologische Problem zurück: ob der Begriff einer absoluten Persönlichkeit ein widerspruchfreier, überhaupt im Denken vollziehbarer sei? Seine Denkbarkeit würde folgerichtig dann auf seine Wirklichkeit, Realität uns zurückschliessen lassen. Was nun jene Denkbarkeit betrifft, so bleibt hier nur kurz zu erinnern, um nicht spätern Darlegungen vorzugreifen: dass im Begriffe selbstbewusster Persönlichkeit, deren Kunde wir allerdings zunächst nur aus dem Zeugniss unserer, der menschlichen Persönlichkeit schöpfen, ein doppeltes Element deutlich sich unterscheiden lässt, ein empirisches, sinnlich bedingtes, und ein allgemeines, vom Begriffe des Geistes unabtrennliches, wonach sich Persönlichkeit („Ichheit“) als die nothwendige Existentialform des Geistwesens als solchen ergibt. Es ist eines der grössten Vorurtheile einer lahmgelegten Forschung, im Begriffe der Persönlichkeit auch den Nebenbegriff der Schranke, der „Endlichkeit“ entdecken zu wollen. Diese liegt nicht im Begriffe derselben, sondern in der empirischen Exemplification, in welcher er uns zunächst am Menschen entgegentritt.

Endlich ist auf diesem Standpunkt nach der erkenntniss-theoretischen Seite hin das Princip der Besonnenheit zu seinem vollen Rechte gelassen. Dieser Lehrgang verlässt niemals den gegebenen, den „kosmo-anthropocentrischen“ Augpunkt; er spiegelt niemals die Täuschung sich vor, ein „absolutes“ Wissen von Gott und den göttlichen Dingen zu besitzen, was nur unter der unbeweisbaren Voraussetzung denkbar wäre, dass Göttliches und Menschliches identisch sei. Denn hier wird die Frage nicht übersprungen oder ihrer Rechenschaft durch pantheistische Gewaltsamkeiten aus dem Wege gegangen: wie, in welchen Grenzen

und durch welche Mittel menschliche Wissenschaft von der Erkenntniss des Bedingten zu der des Unbedingten sich erheben — nicht nur könne, sondern müsse; kurz die „Erkenntnisslehre" ist als erste, vorbegründende Wissenschaft in ihre Rechte wieder eingesetzt und so auf den einzig gründlichen, weil besonnenen, „kritischen" Erkenntnissweg Kant's wieder zurückgelenkt.

3. Kant's Einfluss insbesondere.

Wenn ich nunmehr demjenigen mich zuwenden darf, was ich dem Studium der Werke Kant's verdanke, so kann dies kaum nach einzelnen Ergebnissen abgeschätzt werden. Er ward mir wissenschaftliches Vorbild im allgemeinsten Sinne; die fortdauernde Controle bei den eignen Untersuchungen und ihren Ergebnissen bestand mir in der Prüfung, ob jene Ergebnisse sich wol vor der grossen und allein sichernden Maxime Kant's rechtfertigen liessen: bei Erforschung der Gründe der Dinge die Grenzen und Analogien des Thatsächlichen niemals zu überschreiten. Ich will bei allen meinen schriftstellerischen Versuchen nur als Naturforscher beurtheilt sein, wozu mich allein auch meine wissenschaftliche Anlage befähigt und dazu hingedrängt hat — als Naturforscher in dem weitern, aber nicht unzutreffenden Sinne: dass ich die Natur des menschlichen Geistes, die Tiefe zugleich und die Fülle des darin gegebenen Inhalts zu erforschen, bis in seine innern Gründe und Bedingungen vorzudringen suchte. Darin hat mich Kant's grosses Beispiel bestärkt; darum ist er mir Lehrer geworden noch in einem ganz andern Sinne, als in welchem man gewöhnlich von Schüler- und Anhängerschaft spricht. Deshalb ging ich von Anfang an bei allen eignen Untersuchungen auf Kant zurück, als den Ausgangspunkt sicherer Orientirung, was damals, als Alles von Schelling's und Hegel's

Vorstellungsweise erfüllt war, freilich ungemein „zurückgeblieben“ und altmodisch sich ausnahm. Aber das Urtheil der Zeit hat sich gewendet und ist schliesslich mir beigetreten.

Das Epochemachende, weithintragend Folgenreiche der Kant'schen Forschungsweise ist, dass er ihr die Richtung auf das Subjective, auf den anthropologischen Standpunkt der Selbsterkenntniss gab, dass er dazu aufforderte, die tiefen Schätze, die potentialer Weise im menschlichen Geiste niedergelegt sind, ins Bewusstsein zu erheben und als sichere Ausgangspunkte aller weitern Forschung zu Grunde zu legen. Er hat den „anthropocentrischen“ Standpunkt als den einzig festbegründeten, allein sichere Ergebnisse versprechenden, stetigen Fortschritt zulassenden für die Speculation bezeichnet; und wer die Bedeutung dieses heuristischen Princips erkannt hat (denn mehr ist es zunächst noch nicht, und es verpflichtet durchaus nicht, gewisse, etwa Kant'sche, Resultate mit in den Kauf zu nehmen), der wird ihm nie untreu werden; denn er hat eben damit erkannt, dass er nur so auf festem Boden, auf dem Boden sicherer Orientirung stehe.

Kant hätte somit, wenn der vollständige Erfolg eines Princips sogleich in das Bewusstsein der Zeitgenossen und der Nachfolger eintreten könnte, jedem Wiederversinken in den „Spinozismus“ ein Ende machen sollen, den „Spinozismus“ in dem allgemeinen Sinne gefasst: dass man „dogmatisch“, wie Kant es bezeichnete, „theocentrisch“, wie wir es auszudrücken gewohnt sind, seinen Augpunkt im „absoluten Wesen“ zu haben vermeint, während man doch eingedenk bleiben sollte, dass wir, nach einer treffenden Bezeichnung J. G. Fichte's, aus dem „Wissen“, aus der „Ichform“ niemals herauskommen, diese nie durchbrechen können, dass aber zugleich, wo es dennoch behauptet wird, dies nur durch einen Act leidiger Selbsttäuschung („Nichtbesinnung“) geschehen sei.

Wer nun jene einfache, für sich selbst evidente Einsicht sich gegenwärtig erhält, für den ist, wie man sieht, die erste Quelle des Pantheismus auf immer verstopft und gründlich ausgetilgt; denn, was er auch von Gott und den göttlichen Dingen erkannt zu haben behauptet, es kann nie auf jene Voraussetzung sich beziehen, weil es auf ganz andern, auf entgegengesetzten Prämissen beruht. Es kann daher auch an sich selbst nicht in pantheistischem Sinne gedeutet werden. Von wie belangreichen Folgen diese Erinnerung, diese Cautel sei, davon werden wir im weitern Verlaufe noch Rechenschaft abzulegen haben. Eine Verleumdung dieses grossen Princips der „Besonnenheit" ist es aber — und in der That sucht man sie noch bis zur Stunde durch allerlei Vorspiegelungen in Umlauf zu setzen —, dass dies das Bekenntniss „absoluter Unphilosophie", das Zeugniss „speculativer Ohnmacht" sei, indem der gemeinsame Hintergedanke, der allen jenen Bestrebungen zu Grunde liege, doch immer nur die subjective, inhaltsleere „Glaubensphilosophie" Jacobi's bleibe. Bedauernswerthe Selbsttäuschung dieser „Tiefdenker"! Als wenn man durch terroristische Versicherungen das Geringste zu ändern vermöchte am wahrhaften Stande der Dinge, als wenn der ursprüngliche und unverrückbare Horizont unsers Geistes durch solche Gewaltsamkeiten verändert werden könnte! Ja noch mehr: als ob durch die klare Einsicht in die nothwendigen Bedingungen menschlichen Erkennens der Inhalt ewiger Wahrheit, der wirklich in unserm Bewusstsein liegt, im Geringsten uns verdunkelt würde!

Schon zu den Zeiten Kant's hat man darüber gestritten, was „Geist" und was „Buchstabe" in seiner Philosophie sei; man hat sogar eigene Werke darüber verfasst. So bestimmt trat schon damals das Bewusstsein hervor, dass in Kant's Speculation keine fertige Lehre, kein geschlossenes System von Wahrheiten enthalten sei, sondern, dass darin eine neue methodische Maxime, das Princip der „Selbst-

erkenntniss", sich Bahn breche, verbunden mit der Hinweisung auf den reichen, zugleich unendlich bedeutungsvollen Inhalt dieses Selbstbewusstseins. Wer solchergestalt auf Kant fusst, ausdrücklich in dieser doppelten Beziehung, der könnte allerdings weiter sehen als Er, der erste Erfinder; ihm aber verdankt er es allein, dabei auf festem, unnachgiebigem Boden zu fussen. Ebenso müssen die Abirrungen, die Uebereilungen der Speculation auf diesem Erkenntnisswege irgend einmal ihre sichere Ausgleichung finden. Denn die Quelle und der Massstab der Entscheidung ist hierbei kein fremdes, uns gegenüberstehendes Object, das in räthselhafter Vieldeutigkeit uns allerlei Täuschungen bereiten könnte; — den sensualistischen Aberglauben überhaupt, dass den äussern Dingen mehr zu trauen sei, als unserm Innern, hat Kant für immer getilgt, hätte es wenigstens können und sollen, da doch alles Aeussere nur durch unser Inneres erblickt wird: — sondern was hier entscheidet in letzter Instanz, ist allein das Zeugniss unsers Innern, welches, immer in Uebereinstimmung mit sich, eben darum stetig und sicher entscheidet. So erklärt sich auch, wie Schelling's und Hegel's Lehren, welche scheinbar am weitesten von der Kant'schen Grundanschauung sich entfernten, dennoch ganz auf seinem Boden wurzeln und recht eigentlich nur diesen weiter oder in grösserem Umfang urbar gemacht haben. Denn in Wahrheit haben sie doch nur dem „apriorischen Vernunftinhalt", welchen Kant entdeckt und in seinen Hauptzügen umgrenzt hatte, ein tieferes Eingehen und eine erschöpfendere Erforschung zugewendet, als Kant zunächst es vermochte. Die hineingetragene falschspinozistische Deutung dieses Vernunftinhaltes, das voreilige Hineinschieben desselben ins „Absolute", kann ohne Schaden davon abgetrennt werden, um den sonstigen Wahrheitsgehalt jener Systeme dann erst zu gewinnen. Ja dieser scheinbar von Kant ablenkende Zwischenmoment hat nur bestätigt, wie übergreifend das von ihm geweckte Princip in der Spe-

culation sei, indem es sein Recht selbst von jenen mächtigen Widersachern sich zurückerkämpfte. Und bei diesem Wendepunkte ist nun gerade unsere Zeit angekommen! Sie hat das Kant'sche Princip wieder in seine allgemeinen Rechte eingesetzt.

Was nun mich selbst betrifft und dasjenige, worin mein eignes Philosophiren seinen Ausgangspunkt von Kant genommen hat, so konnte dies zunächst nur meine psychologische Grundansicht beeinflussen, und eben dies ist, bei Darstellung derselben, wie sich versteht, vielfach und nach verschiedenen Seiten von mir ausgesprochen worden. Wenn Kant in einer sorgfältigen Analyse des menschlichen Bewusstseins erhärtet hatte, dass gewisse vorempirische, aller Sinnenerfahrung und allem Sinnendasein vorausgehende, beide erst möglich machende Urerkenntnisse, Urgefühle, Urstrebungen in diesem Bewusstsein vorhanden sind: so konnte hier die nächste Folgerung nicht ausbleiben, dass das Subject, der reale Träger eben dieses Bewusstseins, die Seele oder der Geist, vor allem seinem Bewusstsein nicht tabula rasa, nicht ein „blos formales Vermögen des Vorstellens", sondern ein mit vorempirischen Grundanlagen ausgestattetes Realwesen sei, welches in Wechselwirkung mit dem andern Realen eben aus jenen übersinnlichen Grundanlagen her sich herausgestalte in die „Sinnenwelt" (an ihr und aus ihr sich „verleibliche"), wie gleicherweise daraus sich erzeuge das Bewusstsein dieser Welt.

Dieser einfache, aber nothwendige Rückschluss vom Bewusstsein des Geistes auf das Realwesen des Geistes ist nun die neue Gedankenwendung, welche ich versucht und die mir die Grundprämisse, das Princip meiner psychologischen Untersuchungen, geworden ist. Nur deshalb durfte ich behaupten, dass meine Lehre vom Geiste die Fortsetzerin und (relative) Vollenderin der Kant'schen Lehre

sei, auf welches Verhältniss ich nach meiner Auffassung der Sache den grössten Werth zu legen nicht umhin kann.

Aber dies einfache Princip ist zugleich, combinirt mit jenem andern Grundapercü von der raumsetzenden Natur des Geistes, sofern er Realwesen ist, von den reichsten und entscheidendsten Folgen nach zwei Seiten hin. Diese beiden Seiten, die reale wie die ideale, begründen oder erklären eben jene unvermeidliche Doppelauffassung (nicht „Zweiheit") des an sich Einen, ungetheilten und untheilbaren Geist- (Seelen-)Wesens. Kein Geist- und kein Seelenwesen ohne die Eigenthümlichkeit seines Trieblebens abbildlich in einem genau ihr entsprechenden Organismus abzusetzen. Keine Seele ohne stete, unablässige Selbstverleiblichung; aber dieser („innere") Leib ist durchaus nur der ihrige, das räumlich-sinnliche Gegenbild, die „Vollgeberde", der darin gegenwärtigen Seeleneigenthümlichkeit, wie sie bleibend und wie sie wechselnd sich darlebt. (Das noch immer nicht geschwundene Befremden über diese Lehrsätze könnte dadurch sehr wesentlich sich vermindern, wenn man erwägen wollte, dass sie eigentlich doch die weitern, und wie wir meinen unabtreiblichen Folgerungen aus kaum bestreitbaren Kant'schen Prämissen sind.)

Aber zugleich reicht nach der idealen Seite hin die Bewusstseinsmöglichkeit des Geistes gerade ebenso weit, als sein reales Triebleben sich erstreckt. Nichts ist realiter im Geiste, was nicht zugleich idealer Natur wäre, d. h. was nicht fähig wäre, unter bestimmten Bedingungen (innern Erregungen, Steigerungen des Geistwesens) vom Geiste ins Bewusstsein erhoben zu werden. „Bewusstsein" nämlich ist seinem allgemeinen Ursprunge und seiner stets erregbaren Quelle nach nur die intensivste Triebwirkung, „ein durch Erregung gewecktes inneres Aufleuchten eines Triebes für den Geist".

Es ist nämlich nicht zu übersehen, was freilich bis jetzt fast durchgängig geschehen sein möchte, sofern überhaupt alles

Erste, Ursprünglichste, Allereinfachste immer am spätesten und gleichsam nur gelegentlich entdeckt wird, weil nur seine Wirkungen, die Aussenenden desselben sichtbar ins Auge fallen; — man darf nicht übersehen, was als die uranfängliche Bedingung bewusster Existenz überhaupt und als erste Voraussetzung jeder besondern Bethätigung derselben zu denken sei. Die erste Quelle, der eigentliche Entstehungsgrund des Bewusstseins kann nur im Realwesen des Geistes selber liegen, durchaus nicht fremdes Product, ein dem Geiste Eingegossenes oder von aussenher allmählich ihm Angebildetes sein. Diese Einsicht ist die erste und die entscheidende für alle gründliche Psychologie. Aber sie ist selten in ihrer einfachen Klarheit, in ihrer folgenreichen Wichtigkeit erwogen worden, weil man sich begnügte, „Bewusstsein" als Urphänomen, als einen uns allen bekannten und durch nichts anderes zu erklärenden, auch keiner weitern Erklärung bedürfenden Gesammtzustand dahinzunehmen, ohne sich zu fragen, was es eigentlich sei und was die Bedingungen seiner Entstehung?

Man hätte sich nicht verbergen können, zuvörderst: dass es nach seinem Inhalt ein stets wechselnder, nach seiner Klarheit und Intensität ein höchst verschieden abgestufter Zustand sei; dass aber die (relative) Lebhaftigkeit und Stärke, mit der ein gewisser Inhalt vom Bewusstsein durchleuchtet und in diesem Lichte festgehalten wird, durchaus abhängig sei und genau entspreche dem (relativen) „Interesse", der Neigung, mit welcher der Geist jenem Inhalte sich zuwendet. (Das dieses „Interesse", diese Neigung abgeleiteter Weise auch in der Form der „Abneigung", Sorge, Furcht auftreten könne, versteht sich von selbst; immer bleibt aber auch in diesen scheinbar entgegengesetzt auftretenden Regungen, Trieb, „Interesse" am Inhalt das eigentlich Bewusstseinerregende.)

Daraus folgt ferner, dass die Ursache eines bestimmten Bewusstwerdens eine ebenso bestimmte Trieberregung

sei, dass ebendamit aber die allgemeine Bewusstseinsquelle, der Entstehungsgrund alles Bewusstwerdens nur im ursprünglichen Triebleben des Geistes liegen könne, in einem Systeme vorbewusster („angeborener") Anlagen, die sich zur Entwickelung drängen und denen eine entsprechende Erregung von aussen entgegenkommt, um durch dies Zusammentreffen sie zu jenem innern Lichtzustand, zum „Fürsichselbstsein" zu steigern, den wir als Bewusstsein empfinden.

Jene Erregungsfähigkeit endlich ist nur daraus zu erklären, dass zwischen dem erregbaren Triebleben des Geistes und dem Erregenden ausser ihm ein inneres Entsprechen, eine geheime Uebereinstimmung bestehen müsse, zufolge deren sie ursprünglich einander zugebildet sind: ein wechselseitiger Parallelismus, welcher eigentlich zwischen allen Weltwesen besteht und der im vorliegenden Falle ebenso exemplificirt wie erläutert werden kann an der Thatsache des genauen Entsprechens, mit dem die Sinnenapparate unseres Organismus den Reizen antworten, welche die Aussenwelt ihnen darbietet, wodurch jenes genau gegliederte System äusserer Reize vom Bewusstsein in ein entsprechendes System innerer Empfindungen umgesetzt wird.

Diese Andeutungen genügen vollständig, um zu zeigen, worauf gerade hier es uns ankommt: wie einfach und natürlich jene Sätze an die Hauptwahrheiten Leibnizischer und Kant'scher Speculation sich anschliessen, ja wie sie eigentlich nur kaum abzulehnende weitere Consequenzen aus jenen Prämissen sind.

Aus diesem Grunde müssen wir in Betreff der andern sehr weitreichenden Folgen noch ein Vierfaches hervorheben. Zuerst hat der Geist in all seinem Bewusstsein nur das eigene Realwesen zum unmittelbaren und einzigen Object (ursprünglichste Einheit des Subjectiven und des Objectiven); erst mittelbar und abgeleiteter Weise wird er des andern Realen bewusst. Der Augpunkt des Geistes

ruht unmittelbar und unverrückt allein auf ihm selber; nur was in ihn hineinscheint, kann er (mittelbar) erkennen.

Zweitens: In jedem bestimmten Zustande des Geistes und seines Bewusstseins ist die „Dunkelregion“ desselben nothwendig die umfassendere, die vom Bewusstsein erleuchtete die eingeschränktere, zugleich stets wechselnde, aus Dunkel in Erleuchtung, aus Erleuchtung in Dunkel übertretende. (Selbst das darin Gegenwärtigste und Beharrlichste, weil es stets durch das Selbstgefühl erregt wird, das Bewusstsein des eigenen Ich, entschwindet uns völlig im Schlafe, sinkt in zunehmende Verdunkelung herab durch verschiedene organische oder seelische Ursachen, welche die Psychologie von hier aus im Besondern aufzuweisen haben wird.)

Drittens: Dem allgemeinen Ursprunge und der ersten Entstehung des Bewusstseins nach ist „Trieb“, „Empfindung“, „Gefühl“ (die sogenannten drei „Vermögen“ des Erkennens, Fühlens und Wollens) in gemeinsamer Wirkung vereinigt; erst auf den entwickeltern Stufen des Bewusstseins treten sie, nicht zwar gesondert, aber für das Bewusstsein (und mittelbar daher auch für die psychologische Reflexion) unterscheidbar hervor.

Viertens: Alle Entwickelung des Bewusstseins (bestehend in immer intensiverer Stärke des Bewahrens und in immer extensiverer Umfassung von Inhalt) kann lediglich in der Vertiefung bestehen, mit welcher der Geist in sein eigenes Wesen, es durchleuchtend, eindringt und damit seinen (vorbewussten) Inhalt in seinen (frei) bewussten Besitz bringt. Alle (wahre, darum allein bleibende und unvertilgbare) Culturentwickelung ist nur immer vertiefteres und bewussteres „Zusichselbstkommen“.

Ob es nun mir gelungen sei oder überhaupt gelingen könne, auf der eben bezeichneten Grundlage eine neue Psychologie aufzubauen und damit zugleich die Principien einer umgebildeten Erkenntnisslehre, Aesthetik, Ethik und Religionsphilosophie zu gründen, das muss dem Urtheil der

Zukunft anheimgegeben werden, indem ich allerdings nicht zuzugeben gedenke, dass darüber die jetzt herrschenden Schul- und Tagesmeinungen in letzter Instanz entscheiden. Aber erlaubt ist es, wenigstens darauf hinzuweisen, dass ich das Bleibende meiner wissenschaftlichen Leistung — sei dies nun wenig oder viel — eben in jenen anthropologisch-psychologischen Ergebnissen finden muss, von welchen, wie von einem gemeinsam orientirenden Mittelpunkte aus, ich meine Untersuchungen nach Oben hin — zum Versuche einer „Metaphysik" und „speculativen Theologie", wie nach Unten oder zur Seite, zu den Anfängen einer Naturphilosophie erstreckt habe. Dies Ganze ist nur von jenem Mittelpunkte aus zu beurtheilen oder erklärlich zu finden. Dass ich aber damit überhaupt nicht auf falsche Wege gerathen sei, dafür habe ich die Bestätigung darin gefunden, dass ich jenes Alles als in Kant'schem Geiste entworfen denken darf.

4. Persönliche Vorstudien und Anregungen.

Soll jedoch die Geschichte meiner philosophischen Selbstbildung eine vollständige und aufrichtige sein, so können auch die persönlichen Antriebe nicht unerwähnt bleiben, für welche ich in der Speculation Befriedigung suchte. Durch vortreffliche Lehrer, unter denen ich besonders meinen unvergesslichen väterlichen Freund A. F. Bernhardi, später Heindorf, Buttmann, Böckh, selbst F. A. Wolf mit tiefer Dankbarkeit nenne, hatte ich schon ziemlich früh für das Studium der Alten, besonders der Griechen, grosse Neigung gefasst. Das Versenken in diese sprachlichen und sachlichen Probleme, die eigentlich „philologische" Beschäftigung genügte mir völlig. Philosophisches Bedürfniss empfand ich auf keinerlei Art; die Platonische Dialektik, die Beweise im Phädon ergötzten mich als scharfsinnige Geistesspiele. Den

tiefen Ernst derselben zu ahnen lag mir fern. Denn die Bedeutung dieser hohen Fragen kann erst dann empfunden werden, wenn der Ernst des Lebens selbst in tiefgreifenden Gemüthserschütterungen an uns herantritt. Daher es so schädlich, ja grundverderblich ist, nach gewöhnlicher Studienweise gleichsam auf Vorrath allerlei Philosophisches in sich aufhäufen zu wollen, welches, da es eigentlich unverstanden bleibt, gleicher Weise das später etwa auftretende Bedürfniss wie die Aneignungskraft dafür, vorzeitig in uns abstumpft. Philosophische Studien sollten die allerspätesten sein; sie sollten dann, einer fortgesetzten theoretischen Andachtsübung vergleichbar, dauernd unser Leben begleiten.

Jene entscheidende Katastrophe blieb auch mir nicht aus. Durch einen plötzlichen und frühzeitigen Tod wurde der hochverehrte Vater mir entrissen, gerade als sein Einfluss sich tiefer mir zuzuwenden begann; meiner Mutter der Gatte, mit welchem sie durch innigstes einverstandenstes Geistesleben verbunden war.*) Sie wandte ihre Sorge, ihre geistige Pflege ganz nun mir zu; und ihrem Einfluss bin ich Alles schuldig geworden, was von höherer Regung, von unerschütterlichen Grundüberzeugungen, wenn zunächst auch noch nicht philosophisch gedeutet, noch weniger philosophisch begriffen, mein ganzes Leben hindurch mir treu geblieben ist. Aber der Trieb, das unauslöschliche Bedürfniss war dadurch in mich gelegt, jenes ethisch Religiöse auch durch den Begriff mir zum Verständniss gebracht, gerechtfertigt zu sehen.

Dabei nämlich sei noch einer andern grossen Wohlthat meiner Erziehung gedacht, deren Bedeutung nicht genug erwogen werden kann: ich war durchaus religiös erzogen; aber die eigentlich dogmatischen Glaubenslehren mit ihren

*) Man lese die einfach schönen Worte, die er der Gattin zu ihrem Geburtstag widmete. Sie sind das beste Zeugniss und Denkmal für den Geist ihres Ehebundes. (J. G. Fichte's Werke, VIII, 464.)

„Geheimnissen“ und Unbegreiflichkeiten blieben mir fern. Diese heilsame Verschonung mit ganz Ueberflüssigem bewahrte mich vor dem gefährlichen Conflict, bei dem Eintritt reiferer Bildung mit der „Glaubensautorität“ brechen zu müssen. Dafür blieb das Ewige, allgemein Menschliche des Glaubens immer mir getreu. Seine äussere, historische Umrahmung konnte getrost der sichtenden Kritik überlassen werden.

Aber ebenso forderte meine ganze, auf Einheit dringende Erziehung die völlige Eintracht zwischen dem Geglaubten und Erkannten, die Harmonie geistigen Daseins, sodass mir nicht das unselige Loos beschieden wäre, dass ich, nach einem durch sein Charakteristisches berühmt gewordenen Worte Fr. H. Jacobi's, „durchaus ein Heide mit dem Verstande, mit dem ganzen Gemüth ein Christ, zwischen zwei Wassern zu schwimmen hätte, die sich mir nicht vereinigen wollen, sodass sie gemeinschaftlich mich trügen“; und dass ich sagen müsste mit Jacobi: „sowie das eine mich unaufhörlich hebt, so versenkt auch unaufhörlich mich das andere!“ Denn mit gleich inniger Zuversicht blieb mir die Gewissheit zunächst als Forderung stehen, dass jener Zwiespalt ausgeglichen werden müsse, sonach auch dass er es könne! Und eben dies, nichts anderes, keine lediglich theoretische Wissbegier, wie sie die reinen Forschergeister, die specifischen Verstandesmenschen auszeichnet, war es, was mich zum Philosophiren trieb, nachdem einmal der Stachel jener Probleme in mir erweckt war.

Aber was bei mir eigentlich nur jene glücklich leitende Geistespflege meiner Erziehung bewirkte, das ist doch erweislich bei allen echten Philosophen der tiefste, innerlichste, bewusst oder unbewusst wirksamste Antrieb ihrer Forschungen gewesen. Der Philosoph ist, völlig gleich dem Dichter, vor allen Dingen Mensch, nur mit besonderer Intensität derselben geistigen Bedürfnisse bewusst, welche das Menschengeschlecht vom Anbeginn seiner Geschichte her bewegt

haben. Je reicher, treuer und tiefer er dieselben empfindet, auch darin dem Dichter verwandt, desto sicherer ist er zum Philosophiren befähigt; und wohl ihm, wenn er durch die Rückwirkung seines Forscherberufes um jenes Vollgefühl des Menschlichen nicht verkürzt wird, wenn er es nicht sich verkümmern oder beschwichtigen lässt durch theoretische Einseitigkeiten oder durch oberflächliche Surrogate der Wahrheit! Die „religiösen" Philosophen daher sind von jeher die tiefsinnigsten, an glücklichen Entdeckungen reichsten gewesen. Ganz natürlich; weil sie am vollständigsten und kräftigsten Menschen waren und es blieben.

Aber eben hier, in dieser Wahlverwandtschaft zu gewissen Lehren, in der Abneigung gegen andere, spricht das Persönliche der Gemüthsstimmung, der Lebenslage, der individuellen Vorbildung unwillkürlich, und je unbewusster desto stärker, mit hinein. Auch der Philosoph, gerade indem er die objective Wahrheit zu suchen sich bewusst ist, kann doch einer persönlichen Auffassung und Aneignung derselben um so weniger sich entschlagen, je inniger und überzeugter, selbsterlebter, diese Aneignung geworden ist. Alles philosophische „Selbstdenken" (und ein anderes gibt es in Wahrheit nicht) kann nur ein versuchtes Sichhineinverständigen in die objective Wahrheit sein, und darum wird es den individuellen Charakter abstreifen weder können noch sollen; denn in diesem wurzelt gerade der Lebenspunkt aller Ueberzeugung. So allein erklärt es sich vollständig, wie jeder wirklich philosophisch Ueberzeugte, trotz des Widerspruchs der Andern, aufrichtig von sich behaupten kann, wie Spinoza von sich bezeugt: er wisse, dass er im Besitze (eigentlicher wäre zu sagen: im Mitbesitze) der wahren Philosophie sei. Der blosse Widerspruch der Andern kann ihn verstimmen, umstimmen aber nicht; denn als wirklich Ueberzeugter weiss er, was er sich damit errungen; und nur die psychologisch natürliche, wie zugleich moralisch gebotene Anerkennung, dass es mit den Andern ganz ebenso sich

verhalten könne, wird ihn bewegen, versuchsweise in ihre Auffassung sichhineinzudenken, und womöglich aus ihr eigene Erweiterung zu gewinnen. Dies setzt aber nicht allein guten Willen, sondern auch Talent und Uebung, eine Beweglichkeit des Denkens voraus, welches Alles jedoch seine bestimmte Grenze hat, welches nie dazu fortgehen kann, seine eigene, zur Persönlichkeit gewordene Ueberzeugung in der fremden ohne Vorbehalt aufgehen zu lassen. Diametral entgegengesetzte Auffassungen werden darum sich nie verständigen, niemals gleiche Berechtigung sich zugestehen können: zwischen sensualistisch-empirischer und ethisch-religiöser Lebensauffassung ist ein unversöhnbarer Zwiespalt aufgerichtet. Und er soll sogar bestehen; es ist der ewige Gegensatz zwischen exoterischer und esoterischer Weltbetrachtung.

Die persönlichen Veranlassungen nun, die mich zur Philosophie trieben, lagen ganz in meiner individuellen Stellung, ich kann sagen: als Sohn dieses Vaters, als Sohn und Zögling dieser Mutter. Ich darf nicht leugnen, dass dies meine ganze Richtung bestimmte und dass dieselbe mir eigen geblieben ist mein Leben hindurch, sodass sie mir eine Schranke wurde, oder auch, in Betreff dessen, wie ich mich selbst darin fühlte, die Ursache massvollen Strebens und einer wirklich erlangten Befriedigung. Denn wohlgemerkt waren es doch nur psychologische Probleme, Fragen von menschlichem Interesse, die zunächst mich beschäftigten, nicht allgemein metaphysische Probleme. Im Vater trat mir die unbezwingliche Kraft theoretischer Ueberzeugung, in der Mutter die Macht und Wirkung eines religiösen Lebens als gegenwärtige Thatsache vor Augen.*) Wie kommt es doch, so fragte ich mich unaufhörlich, dass jener (der Motive dafür war ich durch das Studium seines Nachlasses ziemlich

*) Ueber dies Alles möge gestattet sein, an die „persönlichen Confessionen" in der „Seelenfrage" (Leipzig 1859), S. 185 fg., zu verweisen.

deutlich bewusst geworden; wiewol die Einsicht in die tieferen Gründe mir erst später aufging; ich verstand den Geist meines Vaters erst ganz und mit billigendem Einverständniss, als ich selbständig geworden, seiner Philosophie als solcher entwachsen war) — wie kommt es doch, dass er, dem fast allgemeinen Widerspruch seiner Zeitgenossen zum Trotz, seine Philosophie und die Kantische nicht nur für die wahre, sondern für die einzig und ausschliesslich wahre, jede andere aber für ebenso unbedingt falsch erklären könne? Wie kann überhaupt so entschieden Widersprechendes mit gleicher Evidenz, mit gleich aufrichtiger Ueberzeugung behauptet werden? Auch in den philologischen Studien, welche ich bisher getrieben, waren mir stürmische Conflicte gleicher Art begegnet, und Fr. A. Wolf's ehemalige Schüler befehdeten gerade damals ihren Meister aufs heftigste. Die persönlichen Beziehungen, in denen ich zu diesen in ihrer Art verdienstvollen Männern stand, enthüllten mir zum Theil die Veranlassungen dazu. Und so blieben die Gründe des Angriffs mir erklärlich, ohne dass mir dadurch die geistig überragende Grösse Wolf's herabgezogen worden wäre.

Anders war es im gegenwärtigen Falle. Wiewol noch nicht im Stande, aller innern Gründe jener philosophischen Controverse mir bewusst zu werden, oder die Gesammtheit ihrer Folgen deutlich zu überschauen, so empfand ich doch, dass, wohin ich mich wandte, welche Partei ich ergriff, dies von der einschneidendsten Wirkung für mein ganzes inneres Leben werden müsste.

Mit der philosophischen Streitliteratur der vergangenen Jahre hatte ich mich aus der Bibliothek des Vaters hinreichend bekannt gemacht, mit unerfreulichem, aber gerade dadurch lehrreichem Eindruck für mich! Schelling's und Hegel's Polemik im „Philosophischen Journal" stiess mich ab durch ihren an geschmacklosen Hohn streifenden Cynismus, besonders gegen eine so würdige Forschergestalt, wie

C. E **Reinhold** mir erscheinen musste.*) Ja sie erfüllte mich mit entschiedenem Mistrauen gegen den Werth einer also geführten Sache. Schelling's spätere Streitschrift gegen Fichte („Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre", 1806) kannte ich nicht. Ich verschaffte sie mir endlich, und ihre Wirkung auf mich war eine gewaltige, ja entscheidende; wie ich noch immer jene Gelegenheitsschrift Schelling's für eine seiner besten und für die geeignetste halte, um in den Grundgedanken seiner Lehre einzuführen.

Hier verstand ich zum ersten mal die ganze Tiefe des Conflicts, die zwischen beiden Denkweisen lag. Für Fichte war der Geist, die Geisterwelt, das einzig Reale, die Natur lediglich „Sinnenwelt", die unmittelbar gegebene, durchaus nur phänomenale Form seines Bewusstseins, ohne eigene Realität und Bedeutung. Aber auch der Geist selbst in seiner Unmittelbarkeit, als „sinnliches Ich", bleibt noch der phänomenalen Welt, der „Naturnothwendigkeit" verhaftet. Erst indem er durch eigene That sich losreisst von diesem todten, unveränderlich gegebenen Sein, und in die Welt des Neuschöpferischen, des unablässigen Werdens, der Ideen, sich erhebt, gewinnt er durch die Freiheit auch eigene Realität. Dies ist zugleich eine neue Geburt, der Durchbruch vom Scheine zum Sein, vom (geistigen) Tode zum einzig wahren Leben. Wer dies in sich erlebt hat (denn nur durch Erleben kann es erworben werden, nicht blos im Begriffe beschrieben oder durch Beschreibung angeeignet), der ist darin auch des ewigen Lebens und der Seligkeit gewiss worden; denn die Quelle jener idealen Offenbarungen, einmal geöffnet im Geiste, versiegt ihm nimmer. Daher ist Realität nur

*) Daher das Ehrengedächtniss, welches ich ihm in meinen „Beiträgen zur Charakteristik der neuern Philosophie" (nur in erster Auflage, 1829, S. 257) widmete, zugleich ein nachträglicher Protest gegen solches schmachvolles Verfahren sein sollte!

in der Freiheit, ist Leben im Geiste, in den Ideen, dies Leben aber ist zugleich Seligkeit.

Man durchdringe sich mit der begeisterungsvollen Macht dieser Weltanschauung, die doch so gar nicht mystisch, unbegreiflich, transcendent erschien, die an ein Gegenwärtiges, Erlebbares verwies und in den Heroen der Geisterwelt sich als ein wirklich Gelebtes darstellte; und es muss einleuchten, dass man sie nicht mehr aufgeben konnte, wenn der Geist auch nur annäherungsweise einmal von ihr ergriffen war. Dazu hatte mir das Studium des väterlichen Nachlasses verholfen. Die Hauptquellen dafür waren, neben den Vorlesungen über die „Thatsachen des Bewusstseins", sein Vortrag über das „System der Sittenlehre" (1812, in den „Nachgelassenen Werken", Bd. 3, abgedruckt, eine auch jetzt noch viel zu wenig benutzte Haupturkunde über Fichte's Lehre) und seine „Anweisung zum seligen Leben", welche, was in den Vorlesungen als Sittlichkeit und als Leben in den Ideen bezeichnet wurde, mit dem Lichte der Religion verklärte und als die echte Religiosität aufwies. Die Mutter liess dies Buch nicht von sich; es verband sie immer wieder mit dem Geiste ihres vorangegangenen Gatten. Sie schrieb in ihrer schlichten Weise darüber an ihre Freundin Charlotte von Schiller: „Diese Vorlesungen sind meine Lieblinge; denn sie sagen mir ganz, wonach wir eigentlich ringen müssen, und ich freue mich, dass es einmal so deutlich ausgesprochen wurde, was die wahren Resultate seiner Philosophie und seiner Forschungen sind, dass sie ganz mit dem wirklichen Christenthum (nicht wie es gewöhnlich unter den Menschen cursirt) übereinstimmen." *)

Dieser festgegründeten, alles Andere streng ausschliessenden und keinen Compromiss mit ihm gestattenden sittlich-religiösen Weltanschauung, welche den Menschen und seine

---

*) J. G. Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel (2. Aufl., Leipzig 1862), II, 406.

Freiheit zum Mittelpunkt macht, und in der ich soeben zu wurzeln begann, trat nun Schelling's gleich mächtiges und überzeugendes Wort entgegen von der Göttlichkeit und Herrlichkeit der Natur, von der Gegenwart Gottes im All, von der stillen Ruhe und streitlosen Gelassenheit, welche sich über das Gemüth ausbreitet, wenn es, dem subjectiven Eigenwillen und Eigendenken entsagend, dem Geiste des All und seiner Nothwendigkeit nachforscht. Es gibt keine höhere Offenbarung weder in Wissenschaft noch in Religion und Kunst, als die der Göttlichkeit des All; ja von dieser Offenbarung fangen jene erst an und haben Bedeutung nur durch sie. Wo nur immer, auch blos vorübergehend, jene Offenbarung geschehen ist: da war Begeisterung, Abwerfen endlicher Formen, Aufhören allen Widerstreits, Einigkeit und wunderbare Uebereinstimmung, bei der grössten Eigenthümlichkeit der Geister, allgememeines Bündniss der Künste und Wissenschaften, ihre Frucht. *)

Solche Stellen wahrer und aus sicherer Tiefe geschöpfter Begeisterung, neben der grossen speculativen Klarheit des dargelegten Princips, waren für mich von entscheidender Wirkung. Ich selbst war ein überwiegend sinnender, durch meine Anlagen, die durchaus nicht den väterlichen glichen, der Naturforschung zugewandter Mensch; diese ganze Weltanschauung, zugleich der antiken verwandt und an sich selbst poetisch, musste eine gewaltige Anziehungskraft auf mich üben. Und dennoch konnte ich an sie nicht hingeben, was ich, wenigstens ahnungsweise, schon als festen Besitz meines Denkens und Willens betrachtete. Es stritten sich, so zu sagen, zwei Begeisterungen in mir, welche mir unversöhnbar schienen. Die eine behauptete, dass die wahre Welt erst zu schaffen sei durch freie Thaten des Geistes; die andere lehrte, dass das Wahre, Vollkommenste schon vor-

*) So Schelling in den „Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie": Jahrbücher der Medicin, 1805, Kap. 1, S. 3.

handen sei, dass es ewig und allgegenwärtig uns umgebe. Nur darauf komme es an, in der Wissenschaft wie im Leben, durch reine Hingebung an dasselbe es zu verstehen. Ich strebte nach Ausgleichung dieses Grundgegensatzes aller Bildung, und natürlich war es, dass ich sie in der Vergangenheit, im Studium der Geschichte der Philosophie suchte, wo ja ähnliche Conflicte, nur in anderer Gestalt, schon vorgekommen sein mussten. Damit war zugleich aber auch meine überwiegend kritische, vermittelnde Richtung, das Streben nach Ausgleichung der Gegensätze für immer entschieden. Selbst das Beispiel der starren Abgeschlossenheit des Vaters trug dazu bei, mich auf den entgegengesetzten Weg zu leiten. Wie er indess die Nachtheile seiner Denkweise, so habe auch ich das Misliche der meinigen, nur auf andere Art, zu empfinden gehabt, durch allerlei abschätzige Bezeichnungen meines Standpunkts, welche mich nur belehrten, wie selten es sei, dass ein unverdrossen Strebender im Ganzen seines Strebens und seiner dadurch bedingten wissenschaftlichen Neigungen und Bedürfnisse beurtheilt werde, nicht blos rhapsodisch und nach ihm fremden Massstäben des Urtheils.

Hier aber ist noch eine Betrachtung allgemeiner Art einzuschalten, welche bei solchen „Confessionen" nicht unbeachtet bleiben darf. Goethe hat gewissenhaft und weise seine Lebenserinnerungen als Dichtung und Wahrheit bezeichnet: ersteres darum, weil, wie er selbst es bezeugt, seine längst überwundene geistige Vergangenheit nur dadurch ihm wieder lebendig zu werden vermochte, dass er sie mit gereifterer Einsicht von neuem durchlebte, um so, was verworren und absatzweise in ihm vorgegangen war, nun klar und in concentrirter Einheit wiedergeben zu können. Es gewährt dies ein treues, wenn auch nicht eigentlich historisches Bild geistiger Entwickelung. Einen andern Bericht wüsste auch ich nicht zu geben; man kann dem etwa zwanzigjährigen Jüngling, als jene Kämpfe in ihm begannen, nicht

zutrauen, dass er sich klar gewesen wäre, weder über die Tiefe der Principien, noch über den Umfang der Consequenzen, welche jede der beiden entgegengesetzten Weltanschauungen in sich verbarg. Was er empfand, war nur das Gefühl des tiefen Werthes von beiden, und der Wunsch zwischen ihnen eine Versöhnung zu finden. Thatsache ist, dass der Ausgleich, den ich tastend, aber unablässig suchte, der erste Antrieb zu selbständiger philosophischer Forschung geworden ist, und dass dies zugleich die Richtung derselben bestimmte, welche eben deshalb vorzugsweise dem Menschen und seiner Bestimmung, wie seinem Verhältniss zur Wahrheit, d. h. erkenntniss - theoretischen und psychologisch-ethischen Untersuchungen sich zuwenden musste, und vor allen Dingen einer kritischen Erforschung der Geschichte der Philosophie.

In letzterer ging ich zunächst nur bis auf den Ausgangspunkt der neuern speculativen Entwickelung, auf Des Cartes, zurück, um von da aus zum vollern Verständniss der Gegenwart zu gelangen. Durch meine philologische Vorbildung gewöhnt, mich an das Studium der Quellen zu halten, begann ich durch die Hauptwerke von Des Cartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, der grossen englischen Philosophen mich durchzuarbeiten.

Was die wissenschaftlichen Ergebnisse waren, davon lohnt es sich nicht, hier zu sprechen; dieselben sind direct oder indirect in meinen philosophischen Werken niedergelegt. Belehrend ist es dagegen, der sittlich didaktischen Wirkung zu gedenken, welche diese Quellenstudien auf meinen Geist übten. Ihnen eigentlich bin ich meine ganze wissenschaftliche Denkweise, die volle Selbständigkeit meines Geistes und Urtheils, die Emancipation von der herrschenden Zeitphilosophie schuldig geworden. Ich war nicht mehr Anhänger einer bestimmten Schule; ich verlor aber damit auch den sehr bedeutenden Vortheil, welcher literarisch in solcher

Stellung liegt. Ich hatte geraume Zeit, ja fast immer „wider den Strom zu schwimmen".

Durch solche genaue und lebendig anregende Studien wurden mir nämlich nicht blos jene magern, oft paradox klingenden sogenannten „Hauptsätze" der Systeme überliefert, wie sie die damals gewöhnlichen Werke über Geschichte der Philosophie aufzählten; ich lernte die Philosophen selber kennen, nicht als abstracte Denker, sondern als vollmenschliche Persönlichkeiten; ich wurde in ihren ganzen geistigen Horizont, in ihre Ausgangspunkte und Ziele, kurz in den Geist und Stil ihres Philosophirens eingeführt, meist zu meiner grossen Freude, Ueberraschung und Erbauung. Aber ich musste in meinen ersten Veröffentlichungen mit dem Ausdruck dieser Begeisterung sehr zurückhaltend sein, um nicht damals (ich rede von der Epoche 1816—30) mich geradezu lächerlich zu machen, wenn ich mit dem Bekenntniss hervorträte, dass Leibniz und Kant meine wissenschaftlichen Vorbilder seien, nicht die damals hochgefeierten Vollender der absoluten Philosophie.*) Die, welche ich so verehren gelernt, genossen dazumal sehr geringer Achtung, noch weniger irgendwelcher Beachtung. Locke und sein Empirismus galten, namentlich in Hegel'schen

*) Hatte doch noch im Jahre 1838 ein entschlossener Vertheidiger des absoluten Hegelthums mich bei dem Publikum als einen für die Speculation verlorenen Menschen denuncirt, weil ich in meinen Vorlesungen in Berlin 1820—21, denen er beiwohnte, selbst meinem Vater gegenüber mich als „eingefleischt in Kantianismus" hatte ertappen lassen! (K. L. Michelet, Geschichte der letzten Systeme in Deutschland [Berlin 1838], II, 630.) Umgekehrt: den speculativen Dunst, der damals die Köpfe benebelte, niedergeschlagen zu haben durch Kantische Zucht und Nüchternheit, wenigstens mitthätig dabei gewesen zu sein, halte ich noch jetzt für ein Verdienst, um so mehr, als einiger Muth dazu gehörte. Sich gegen die damals herrschenden, besonders durch die Berliner „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik" vertretenen Autoritäten aufzulehnen, wurde fast als persönliche Gefahr beurtheilt. Ich erhielt zu jener Zeit wohlwollend warnende Briefe aus Berlin, welche mich dringend mahnten, von diesen Wegen abzulassen, wenn ich mein persönliches Gedeihen nicht empfindlich gefährden wolle!

Kreisen, fast als Schimpfbezeichnung; ich hatte in seinem Werke einen der besonnensten, behutsamsten, folgerichtigsten Denker, dabei von musterhafter Klarheit und Präcision der Darstellung, kennen gelernt. Von Berkeley's Idealismus wurde, schon seit Kant und Fichte, eine entstellende Ueberlieferung umhergeboten; bei ihm selbst fand ich die Lehre ganz anders, höchst geistvoll und in ihrer Art wohlbegründet. Er hat die durchgeführteste und schlagendste Kritik des verworrenen Begriffs der „Materie" gegeben; in seiner Lehre ist die erste und gründlichste Widerlegung jeder Form des Materialismus enthalten; und nur nach diesem kritischen Ergebniss ist der Werth derselben zu beurtheilen. Kant's Vorwurf, dass seine Lehre doch nur Empirismus sei, ist zwar begründet; aber er trifft nicht und schmälert ebenso wenig die Bedeutung seiner eigentlichen Leistung.

Hume endlich, im Ganzen seiner Denkweise betrachtet und besonders nach seinem ersten und bedeutendsten Werke: „A treatise on human nature" beurtheilt (seine spätern „Essays" sind lediglich ein popularisirter und abgekürzter Auszug desselben), erscheint auf Locke's Voraussetzungen fortbauend als der consequentere, subtilere und gründlichere Denker. Er war das für die englische Philosophie, was Kant für die deutsche geworden; und die Verwandtschaft seines Geistes mit dem Kantischen ist kaum zu verkennen. Nach dem Locke'schen Princip, dass Alles im Bewusstsein aus Impressionen stamme, folgert er sehr consequent die Nichtobjectivität des Substanzbegriffes und des Causalitätsgesetzes, und zerstört damit jede Möglichkeit auf dem Wege der Reflexion das substantielle Wesen der Dinge und die wahren Ursachen ihrer Veränderung zu ergründen. Aber eine eigentlich skeptische Denkweise, eine Zerstörung der höhern Ueberzeugungen des Menschen, liegt am allerwenigsten in seinem Sinne; er verweist um so stärker auf den „natürlichen Glauben" und lehrt überhaupt und überall die Aussprüche des unreflectirten Menschenbewusstseins beachten.

Er ist überwiegend Psycholog und sein Talent merkwürdig feiner und scharfsinniger psychologischer Analyse macht auch jetzt noch sein Studium für jeden Psychologen fast unentbehrlich, während seine klare, gleichmäsig fortschreitende, ohne pedantische Langweiligkeit kein Mittelglied überspringende Darstellung ihn zu einem der wenigen classischen philosophischen Schriftsteller erhebt. Reid und die schottische Schule entgingen damals meiner Aufmerksamkeit; ich lernte sie erst viel später kennen.

In allen diesen Werken nun, ebenso wie bei Leibniz und Kant, fand ich eine Reihenfolge genau bestimmter, menschlicher Forschung zugänglicher Probleme in klarer Ordnung behandelt und nach den verschiedensten Gesichtspunkten untersucht. Ich konnte immer lernen und prüfen, weil ich über das Thatsächliche orientirt blieb und den erklärenden Begriff mit dem Gegenstande zu vergleichen vermochte. Durch dies lernende Prüfen fand ich mich sichtlich gefördert. Jenes Generalisiren der Probleme, jenes „Ableiten“ in Bausch und Bogen, jenes Hypostasiren blosser Abstractionen, jenes Hinweggleiten über die allerverwickeltsten Fragen mit den Siebenmeilenstiefeln des „absoluten Begriffs“, kurz die ganze Manier unserer modernen Scholastik fand sich hier nirgends, ja sie musste solchem einfach klaren, besonnenen Verfahren gegenüber, gleichviel welche bestimmte Resultate dasselbe darbot, formell betrachtet im Nachtheil erscheinen.

Man muss sich den Gesammteindruck der bezeichneten Werke und ihrer Vortragsweise genau vergegenwärtigen, um erklärlich zu finden, wie, in Vergleich zu denselben, der Eindruck zunächst von Spinoza's „Ethik“, dann auch von den in analogem Geist entworfenen Schriften seiner Nachfolger, durchaus kein vortheilhafter, am allerwenigsten ein imponirender für mich war.

Ich nahte Spinoza's Ethik zunächst mit grösster Lernbegierde, mit entschiedenster Verehrung. Hatte doch Fr. H. Jacobi ihr das Zeugniss streng logischer Consequenz

und unwiderleglicher Beweiskraft gegeben. Schelling hatte sie sogar als methodisches Muster nachgebildet in der eigenen „Darstellung seines Systemes der Philosophie" (1801). Ich fand wieder jene grossartige Anschauung von der Ausgleichung aller Gegensätze in der harmonischen Einheit des Universums, jene quietistische Hingebung an die Nothwendigkeit alles Daseins und Geschehens, jene Erhebung über die gemein menschlichen Nützlichkeits- und Zweckvorstellungen, welche mir schon in Schelling entgegengetreten waren, aber ohne die geistvoll sachliche Erfüllung, die Schelling in seinen naturphilosophischen Constructionen gegeben hatte. Bei Spinoza war Alles viel zu abstract und universalistisch unbestimmt gehalten, um in Betreff der Einzelprobleme bis zu der bestimmten Einsicht vorzudringen, wie er sie gelöst wissen wolle, was seine eigentliche Meinung sei. Das Ganze gleicht weit mehr einer logisch-schematischen Einreihung der empirischen Thatsachen unter gewisse abstracte Kategorien (res extensa — res cogitans), als einer wirklichen Ableitung oder Erklärung derselben; und die äusserste Dürftigkeit seiner naturphilosophischen und psychologischen Grundbestimmungen (motus und quies — cogitatio und voluntas), unter welche dennoch das ganze reiche Leben der Natur und des Geistes eingezwängt werden soll, steigert im Fortlaufe des Werks nur noch den Eindruck dieser Ungenüge. Daher ist das eigentliche Verständniss desselben im Ganzen wie im Einzelnen so ungemein schwierig; seine Sätze und Definitionen in ihrer räthselhaften Kürze lassen die vielfachste Deutung zu. Sie haben daher, fast vergleichbar denen Herakleitos des „Dunkeln", die Anziehungskraft alles Unbestimmten und eben damit Geheimnissvollen, sich an ihrer Lösung zu versuchen.

Man fing an, gerade ihrer Unbestimmtheit und Unklarheit wegen sie für besonders tiefsinnig oder werthvoll zu halten. Ein Beispiel von schlimmster Wirkung für die Nachfolger Spinoza's und für die Anhänger seiner Denkweise,

welche sich gewöhnten, in Dunkelheit Tiefsinn, in unvergohrenen Gedankenrhapsodien, eigenen und fremden, überschwenglichen Wahrheitsgehalt zu erblicken. Es wird nicht geleugnet werden können, dass eine ganze, auch jetzt noch nicht völlig ausgestorbene philosophische Literaturepoche in Deutschland mit jenem Kennzeichen behaftet sei. Dass ich selbst mich zu solchen Erzeugnissen deutscher Speculation nur ablehnend und mistrauisch verhalten konnte, erklärt sich aus dem Vorhergehenden hinlänglich und mag manche schroffe polemische Aeusserung in meinen früheren kritischen Schriften entschuldigen.

Gross dagegen und tiefbeherzigenswerth erschien mir bei Spinoza der ethische Schluss des Ganzen, die Lehre, wie man sich durch adäquates Erkennen aus der „servitus" (dem Gebundensein an unwahre Vorstellungen der „imaginatio", welche falsche cupiditates erzeugt) zur „libertas", zur befreienden Einsicht erheben könne, wie dies Alles in uns gleich nothwendig und eben deshalb gleich werthlos und lediglich ein vorübergehendes Ereigniss für uns sei, das gleichgültige Schauspiel unserer Betrachtung. Das Verständniss unserer Affecte, die Einsicht über ihre Entstehung, wurde mir auf überzeugendste Weise als zugleich die Befreiung von ihren Banden dargethan, weil es uns in die Ruhe affectloser Betrachtung erhebt. Ich musste die Grösse, den Adel dieser Gesinnung verehren; aber ich gestand mir, dass eine blos negative Ruhe mich nicht befriedige. Ich konnte mir damals noch nicht klar genug aussprechen, was ich erst bei weiter fortschreitender Lebens- und Verstandesbildung einsah, dass jene affectlos resignirende Lebensweisheit, jene Befreiung von niedern Antrieben und Strebungen nur die beiläufige Nebenbedingung, eigentlicher noch der Nebenerfolg eines wahrhaft sittlichen Lebens, nicht der Gipfel desselben sei, welcher vielmehr in possitiven Freiheitsthaten, in idealen Leistungen bestehe, vor deren begeisternder Befriedigung (die allerdings auch „Affect", still

fortwirkender „Enthusiasmus“ ist, „heroische Liebe“ nach der treffenden Bezeichnung G. Bruno's) man die niedern Affecte und Lebensstrebungen von selbst vergisst, weil man nicht Zeit hat oder Neigung, sich ihnen hinzugeben, bei den höhern Interessen, welche vollständig unser Leben erfüllen.

Dennoch beschäftigte Spinoza's Lehre anfänglich mich lange Zeit. Die Zweifel und Kämpfe, die dadurch in mir hervorgerufen wurden, entzweiten mich mit dem, was mir bisher als eigentlich heilig und erstrebenswerth gegolten hatte. Dass ich dadurch mich tief unglücklich fühlte, ist erklärlich; ebenso aber auch, dass die formellen Bedenken, die ich gegen Spinoza's Darstellungsweise zu hegen begann, mich nicht unempfänglich machten für die Grösse und Wahrheit seiner Grundanschauung; denn diese war wirklich in mich eingedrungen. Was mich jedoch zuerst ermuthigte, meinem Gefühle der Unbefriedigung einigen Werth beizulegen, war das Studium Leibnizens, dessen hohe Bedeutung Spinoza gegenüber damals von den philosophischen Koryphäen tief herabgedrückt wurde, während ich bei der Beschäftigung mit seinen Werken mehr und mehr das umgekehrte Verhältniss sachlich begründet fand. Ihm bin ich viel, ja das Entscheidende schuldig geworden: er gewährte mir die Ergänzung, deren ich bedurfte.

Bei ihm fand ich dieselbe hohe Idee von der Einheit, Vollkommenheit und innern Harmonie des Universums, wie bei Spinoza, aber gesteigert und vertieft. Was bei diesem blosse Assertion blieb, die gefangen unter dem Banne eines abstracten Begriffsschematismus und einer fatalistischen, jeden Zweckbegriff ausschliessenden Nothwendigkeitslehre, keine eigentliche Ueberzeugungskraft gewinnen konnte, das war von Leibniz durch seine dynamische Fassung des Substanzbegriffes belebt, durch den Zweckbegriff vergeistigt, durch Hervorhebung des „Gesetzes der Stetigkeit“ („lex continui“) der Erfahrung und damit zugleich der Be-

greiflichkeit angenähert worden. Besonders die Entdeckung, oder sage ich besser: die Auffindung des letztgenannten Gesetzes schien mir eine der glücklichsten, wichtigsten, folgereichsten, weil es in der Erfahrung seine durchgängige Bestätigung findet, und weil es zugleich doch uns einladet, diese Bestätigung in noch unbekannten Erfahrungsgebieten aufzusuchen. Es enthält Wahrheit und wird doch zugleich heuristisches Princip, um neue Wahrheiten und Bestätigungen aufzusuchen. Und wenn der gegenwärtige Standpunkt naturwissenschaftlicher Bildung darauf gerichtet ist, überall die Mittelglieder und die Uebergänge aufzusuchen, nichts unvorbereitet und sprungweise entstehen zu lassen, so hat Leibniz schon längst das allgemeine Gesetz dafür ausgesprochen.

Gleicherweise fand ich in ihm, wie bei Spinoza, dieselbe Anerkennung des Princips der Nothwendigkeit, strengen Determinismus mit Ausschluss alles blos Zufälligen, Ungeordneten, Chaotischen in der Schöpfung. Aber diese Nothwendigkeit ist nicht blos die „metaphysische" der ewigen Wahrheiten, sondern die gesammte Anordnung der Welt, und jegliches Besondere, was in ihr geschieht, zeigt sich als das Werk „moralischer", nach dem Begriffe der Zweckmässigkeit bedingter Nothwendigkeit.

Dieser Begriff „moralischer Nothwendigkeit" in seiner grossartigen Einfachheit und Klarheit wurde mir eine der folgenreichsten, erfreulichsten Ueberzeugungen; und noch jetzt halte ich ihn für eine der wichtigsten Entdeckungen der neuern Philosophie, ganz dazu geeignet, der Metaphysik eine völlig neue Wendung zu geben, was zum Theil schon geschehen, nach allen Seiten hin aber noch nicht geschehen ist. Mir im Besondern, der ich in den Banden eines spinozistischen Determinismus zu verschmachten in Gefahr stand, wurde er eine segensvolle Befreiung, eine Evidenz von durchschlagender Wirkung, wie ich sie nur noch ein paar mal sonst empfunden habe; so bei der Entdeckung der nicht

minder grossartigen Lehre Kant's vom „homo noumenon", von dem „ausser der Zeit stehenden, intelligiblen Charakter" des Menschen, während er zugleich zeitlich und räumlich bedingtes „Sinnenwesen" („homo phaenomenon") sei. Darf ich neben so grossen Entdeckungen von meinen eigenen Bestrebungen reden, so lassen sich dieselben dahin zusammenfassen, dass ich jene beiden Wahrheiten, jede in ihrem Bereich, nach ihren Consequenzen weiter auszuführen und zu vollständiger Begreiflichkeit zu erheben beflissen war.

Aber auch sonst erschien mir die Leibniz'sche Lehre wie ein begeisterter Hymnus auf die Schönheit und weisheitsvolle Vollkommenheit des Weltganzen, nicht jedoch in überschwenglich phantastischer Weise, in willkürlichen Fictionen, sondern getragen und begründet durch den tiefeindringenden Blick des Forschers für das Charakteristische der Weltthatsachen, worin gerade die Genialität des Leibniz'schen Geistes, neben Aristoteles und Kant, die ihm darin glichen, fast so einzig sich bewährt. J. G. Fichte hat einmal von Leibniz gesagt: er sei, falls er sich ganz verstanden, vielleicht der einzig wahrhaft überzeugte Philosoph gewesen; — und warum sollte er sich nicht verstanden haben? setzt er hinzu. Dies meinen und sagen wir auch. Hat er nicht fast immer Recht in seinen, wenn auch nur gelegentlich hingeworfenen einzelnen Apercü's? Zeigt er nicht in diesen, wie in den ebenso kurzen und treffenden kritischen Winken eine merkwürdige Ueberlegenheit des Urtheils und Scharfsinns über die grosse Mehrzahl seiner philosophischen Zeitgenossen? Hat er überhaupt nicht weit in die Zukunft hinausgeblickt, da die meisten seiner Grundanschauungen sich bestätigt haben, da namentlich sein Begriff von der Seele als die einzig richtige Grundlage für Umbildung der Psychologie entweder schon anerkannt ist oder fürder erkannt werden wird? Und wie behauptet werden darf, dass Leibniz damals gekommen war, um seine Zeit von dem Joche eines düstern spinozistischen Pantheismus zu befreien, so

darf hinzugefügt werden, dass auch jetzt noch sein Geist, die Grundanschauungen seiner Philosophie, stark genug gewesen seien, das Joch des neuen Pantheismus zu durchbrechen. Welchergestalt dies geschehen, ist selbst schon der Geschichte der neuern Philosophie einverleibt; aber ich darf es für nicht unverdienstlich halten, dass ich zuerst oder doch am entschiedensten auf die hohe Bedeutung Leibnizens in diesem Betreff zurückgewiesen habe.

So war mir die nächste, aber erfolgreichste Frucht dieses freilich mühevollen und umständlichen Studienganges, dass ich mich völlig zu emancipiren begann von der Autorität der zunächst mir überlieferten Urtheile und Ansichten über die philosophische Vergangenheit. Ich musste sie gerade in den wesentlichsten Punkten aus factischen Gründen für oberflächlich und irreführend erklären. Ich überzeugte mich, wie auch in der Geschichte der Philosophie gar vieles eine fable convenue sei, die den kritisch belehrenden Werth ihres Studiums geradezu aufhebt und zerstört. Ich fasste den doppelten Vorsatz: selber zuzusehen, aber zugleich mein eigenes Philosophiren nur historisch zu treiben, möglichst genau erforschend und benutzend, was die Vergangenheit mir an belehrenden Anknüpfungspunkten gewähren könne. Dass hierbei nicht die streng historische Zeitfolge der Systeme, am wenigsten ein angeblich in ihnen sich darstellender dialektischer Process mich leitete, überhaupt nicht die formelle Consequenz der Denksysteme mir massgebend sein konnte, sondern völlig ebenso, und oft weit mehr noch, einzelne Winke, tiefschauende Blicke, weitreichende, aber vielleicht noch unentwickelte Apercü's, mir von entscheidender Belehrung waren, dies ergibt sich von selbst nach meinen allgemein erlangten Ueberzeugungen.

Ueberhaupt beachtete und verehrte ich am meisten den gesunden, richtig treffenden, durch keinerlei Vorurtheil, sei es der gemeinen Tradition, sei es einer blos formellen Consequenz, getrübten oder beirrten Blick der Denker für die

Eigenthümlichkeit der Thatsachen. In diesem angeborenen, nicht anzulernenden, aber durch Uebung zu steigernden Talente fand ich gerade die specifisch philosophische Anlage, und in dem Reichthum und der Vielseitigkeit dieses Aneignungsvermögens für das Charakteristische und Ursprüngliche der Dinge sah ich die eigentliche Quelle philosophischer Productivität. Und nach diesem Massstabe konnte ich, soweit ich um mich schaute im ganzen Verlaufe der Geschichte der Philosophie, in ihr doch nur vier solcher Genien erster Ordnung entdecken, „qui nil moliuntur inepte", productive Geister in jenem höchsten Sinne, deren eindringendem Blicke der ganze Reichthum des Universums offen lag, die immer richtig darin lasen und das Gefundene zutreffend bezeichneten, in denen daher eine noch unbenutzte Fülle anregender Keime ruht. Es sind Platon und Aristoteles, Leibniz und Kant; die übrigen philosophischen Grössen, wie ausgezeichnet auch manche durch Scharfsinn und Denkstrenge, weichen gegen sie zurück. Denn consequente Denksysteme zu entwerfen, irgendeinen Gedanken, ein Princip darin bis zur Erschöpfung seines Wahrheitsgehaltes auszuspinnen, ist nur für eine philosophische Thätigkeit zweiter Ordnung zu halten. Es ist werthvoll zu zeigen, wie weit die Berechtigung eines philosophischen Princips reiche, was mit einer bestimmten Hypothese auszurichten sei. Und einen falschen Weg, einen Irrthum für immer abzuschneiden, werde dies nun mit bewusstem kritischem Vorsatz vollbracht, oder geschehe es unwillkürlich, ja wider Willen, indem man selbst die Consequenzen eines Irrthums hervorzuarbeiten getrieben wird: auch dies ist als ein belehrender Erfolg anzuschlagen. Aber es sind insgesammt doch nur philosophische Thaten von vorübergehend förderndem Werthe, Uebergänge und Zwischenstufen bezeichnend, welche unentbehrlich sind, um die stete Selbsterneuerung der Wissenschaft nicht ruhen zu lassen. Das Ewige, Unvergängliche und eben darum Classische in der Philosophie

dagegen besteht darin, einen unveränderlich wahren Gedanken, ein weithinreichendes, immer von neuem bestätigtes Gedankenprincip zum ersten mal in die Erkenntniss einzuführen. Die Schöpfungen solcher Geister (wir reden nicht allein von der Philosophie) sind daher selbst auch von ewigem, „classischem“ Werthe; sie sind „Wetzsteine des Denkens“, wie Schelling einmal mit Recht die Werke des Aristoteles bezeichnet, weil sie allgemein bildend, krafterweckend wirken, so gewiss der mächtigere Genius den schwächeren, aber erregbaren kräftigend an sich zieht. Dies ist, beispielsweise, um näherliegenden Parallelen auszuweichen, die Grundverschiedenheit zwischen Spinoza und Leibniz, der ebenso verschiedene Eindruck, welchen die Werke beider hinterlassen: die des Spinoza, den Trieb der kritischen Bedenken erregend, um die vorliegenden Dunkelheiten und Paradoxien aufzuklären; während die von Leibniz den Trieb eigener Productivität hervorrufen, indem man sich durch sie fast immer dem Einfluss eines überlegenen Geistes hingegeben fühlt, dessen treffende Gedankenblitze und originale Anregungen zur Selbstthätigkeit befeuern. Er darf darum, nicht minder wie Kant, uns noch immer zum „Wetzstein unseres Denkens“ empfohlen sein.

Verwundern kann es nun nicht, dass, als ich, mit diesen Vorstudien ausgestattet, der Hegel'schen Lehre mich zuwandte, der einzigen, welche damals als geschlossenes System, in der wohlgerüsteten Form streng logischer Durchführung mir dargeboten wurde, ich dennoch einen minder imponirenden Eindruck von ihr empfing, als wie die meisten der jüngern Mitstrebenden ihn empfanden. Ich rede nicht von der spätern, ausführlichen Kritik, welche ich ihr in meinen „Beiträgen zur Charakteristik der neuern Philosophie“ (zweite Auflage 1841, S. 782—1032) widmete, welche das langerwogene Ergebniss eines reifern Studiums derselben war. Dieser Kritik wird man schon nach ihrer historischen Stellung zugestehen müssen, dass sie die erste gewesen sei, welche

das System in allen seinen Theilen von Innen her geprüft, nach seinen eigenen Prämissen gewürdigt hat. Auch ist das Gesammtresultat derselben so sehr vom allgemeinen Urtheil der später Prüfenden bestätigt worden, dass sein Eindruck bei den Zeitgenossen ein bleibender, in seinen Wirkungen unwiderruflicher geworden ist.

Hiervon rede ich nun nicht, sondern von dem, was ich bei dem frühesten Studium Hegel's diesem abgewann, was mir Quelle der Belehrung und Befriedigung in ihm wurde, was mich dagegen als Grundbedenken von ihm entfernte, ja auf fast ebenso abstossende Weise, wie bei Spinoza, auf mich wirkte. Ich muss bekennen, dass der unwillkürliche Protest dagegen, aber zugleich der Wunsch, diese Polemik meines Gemüths zu einer wissenschaftlich berechtigten zu erheben, endlich der Vorsatz, den dadurch entstandenen neuen Anforderungen auf speculativem Wege genugzuthun, seit jener Zeit der eigentlich antreibende Sporn meines Philosophirens geworden sind. Und dies begründet, nach richtiger Schätzung, gewiss kein kleines Anrecht auf Dankbarkeit, welche ich dem mächtigen Geiste Hegel's schulde.

Zuerst musste ich mir eingestehen, wenn auch den gewöhnlichen Gegnern Hegel's dies ein allzu grosses Zugeständniss scheinen mag, dass mit seiner Methode ein völlig neuer Stil, eine vollkommnere Behandlungsweise der philosophischen Probleme in die Speculation eingeführt sei, sowol in Betreff der Kritik, als in Hinsicht auf ihre selbständige Weiterentwickelung.

Er lehrte nachdrücklich — was man nachher wieder so oft vergessen hat — dass die philosophische Kritik, wenn sie Erfolg haben solle, sich in den Mittelpunkt der beurtheilten Systeme zu stellen habe, von Innen her und nach seiner eigenen Consequenz das Princip derselben prüfend, in seiner begrenzten Berechtigung es aufweisend und dadurch über sich hinausführend, dass somit alles echte Widerlegen zugleich die theilweise Anerkennung des Frühern, seine

„Aufbewahrung" in einem höhern Ganzen in sich schliesse. Ich sah hier, was Leibniz in seinen Kritiken schon thatsächlich und praktisch geübt hatte, mit Bewusstsein ausgesprochen und zur allgemeinen Maxime erhoben. Was mich abstiess, was mir zugleich aus jener richtigen Maxime nicht zu folgen schien, war der darauf gegründete Versuch Hegel's, die ganze Geschichte der Philosophie hiernach in einen durchaus unpersönlichen dialektischen Process zu verwandeln, in dem die Subjecte nur die äusserlich erscheinenden Träger einer innern, an ihnen sich vollziehenden Nothwendigkeit des „Begriffes" sind; ein Widerwille, dessen Motiv ich auch jetzt noch für vollkommen begründet erachte, bei dem ich nur damals in jugendlicher Unreife des Urtheils die Entschuldigung übersah, dass, wenn ein neuer Gedanke zum ersten mal mit voller Energie ausgesprochen wird, dies ohne eine gewisse Uebertreibung, ohne Einseitigkeit, fast nicht möglich ist.*) Dem Proteste gegen diese Einseitigkeit machte ich in meiner ersten kritischen Schrift („Beiträge zur Charakteristik der neuern Philosophie", erste Auflage, geschrieben 1826—27, erschienen erst 1829) in der „Einleitung", nachdrücklich Luft, wo das Recht der Individualität, der Antheil, den die Eigenthümlichkeit der wissenschaftlichen Genien gerade an der Förderung der Philosophie nimmt, in seiner Unentbehrlichkeit aufgewiesen wird, wo zugleich am Beispiele der neuern Philosophie gezeigt werden soll, dass ihre Geschichte weder ein mit Nothwendigkeit verlaufender dialektischer Process, noch eben darum eine blos

*) Wie hart und jeden Compromiss ausschliessend sich diese Ansicht bei Hegel ausspricht, kann man beispielsweise aus der Schlusserklärung seiner „Geschichte der Philosophie" ersehen, in welcher aufs entschiedenste das Doppelte behauptet wird: einestheils, dass die äussere Reihe der philosophischen Systeme eine innerlich nothwendige Stufenfolge dieser Wissenschaft darstelle; andererseits, dass diese Vielheit, diese Aufeinanderfolge an sich doch nur „das Sichselbsterkennen des einen absoluten, Geistes" sei, welcher „diesen langen Zug von Geistern zu den einzelnen Pulsschlägen seines Lebens verwendet". (Hegel's Werke, XV, 690. 691.)

einfache „Reihenfolge“ hinter einander sich abwickelnder Systeme sei. Von dieser Grunddifferenz der Auffassung wird übrigens später noch ausführlicher zu handeln sein.

Zugleich aber war durch das Studium Hegel's mir klar geworden, dass nur ein ganzes System das andere widerlegen könne, indem diesem weder durch einzelne Einwendungen beizukommen sei, noch durch einzelne, ihm eingeschaltete (oder selbst inoculirte) Verbesserungen aufgeholfen werden könne. (Diesen letztern Versuch schienen mir nämlich einige Nachbesserer Hegel's aus dem Kreise seiner eigenen Schule in der That vollbringen zu wollen!) In allen seinen Theilen müsse es gleichmässig gesteigert, erweitert, berichtigt werden durch die alldurchdringende Wirkung des neuen Princips, welches auch methodologisch eine Umbildung des ganzen Systems begründen müsse. Was mir dies neue Princip dem Hegel'schen gegenüber war, brauche ich kaum zu sagen; es ist soeben in Kürze schon bezeichnet worden, und alle meine Schriften geben dafür ein directes und indirectes Zeugniss.

Dagegen war mir der grosse Grundgedanke Hegel's: „dass alles Wirkliche vernünftig sei“, dass jedes aber auch in seiner eigenthümlichen Vernünftigkeit aufgewiesen werden müsse, und dass eben darin die eigentliche und einzige Aufgabe der Philosophie bestehe, ebenso überzeugend, als mir dieser Gedanke zugleich doch eine unendliche Aufgabe in sich zu schliessen schien; denn dies „Hineinverständigen“ des Einzelgeistes in die „Vernunft“ des Weltganzen nach seiner unendlich reichen Eigenthümlichkeit könne nach dem Masse seines innern Talents und seiner äussern Leistungsfähigkeit immer doch nur ein particuläres sein, die Färbung seiner persönlichen Auffassung nicht abstreifen, überhaupt die Grenzen seiner Individualität nicht überschreiten. Es bildete sich mir die Ueberzeugung, die mich bei meinen kritischen und wissenschaftlichen Bestrebungen stets geleitet hat und die auch vielen meiner äussern Unternehmungen

zur Erklärung dient: dass nur durch freies Zusammenwirken mehrerer im Princip einverstandener Denker die Philosophie, wie jede sonstige Wissenschaft, wahrhaft gefördert werden könne, dass auch hier eine „Theilung der Arbeit“ unerlasslich sei.

Dies durch Instinct und Einsicht erzeugte wissenschaftliche Geselligkeitsgefühl schrieb auch meiner Polemik ihre bestimmte Grenze vor. Ich darf mich auf die Thatsache berufen, dass ich niemals der Angreifende war. Das Schauspiel literarischer Klopffechtereien, öffentlicher Halsgerichte und kritischer Hinrichtungen, unter Verschärfung derselben durch raffinirten Hohn und Beleidigung, waren mir äusserst widerwärtig. Lessing's treffendes Wort fiel mir jedesmal dabei ein: „es sei ein gar ekler Anblick, eine Spinne die andere fressen zu sehen“. Hatte ich doch dergleichen Beispiele in der kurz vorher abgelaufenen philosophischen Periode zahlreich kennen gelernt. Auch die Hegel'sche Schule schien einige Zeit einen ähnlichen Terrorismus üben zu wollen und wandte auch gegen mich ein paarmal solche Waffen. Ich glaubte in derben Erwiderungen zeigen zu müssen, wie wenig ich mich dadurch erschrecken liesse. Man wurde nachher höflicher, aber kaum gründlicher in seinen Kritiken. Das Gesammtergebniss aller dieser fremden und eigenen Erfahrungen war für mich eine geringe Meinung von dem Werthe der gewöhnlichen Kritik, selbst von ihrem Einfluss auf die öffentliche Meinung, und der Vorsatz, meinerseits einen andern Ton anzuschlagen, statt der blossen Kritik Verständigung zu versuchen und auch in der principiell entgegengesetzten Ansicht das Element aufzufinden, was mir zur eigenen Weiterbildung, zur schärfern Begründung der eigenen Ueberzeugung dienen könnte. Nur diejenigen Lehren direct zu bekämpfen habe ich für Pflicht erachtet, welche ich in ihren Resultaten als bildungsfeindlich, zerstörend für die höhern Güter der Menschheit erachten musste, während ich den andern abweichenden Bestrebungen neben mir völlig

unbestrittenen Raum zu gönnen bereit war. Dies Alles darf ich ohne den falschen Schein des Eigenlobes bekennen; denn von seinen Vorsätzen und von Thatsachen kann man ohne Selbstüberhebung reden. Jene gehen aus dem Willen hervor, und diese sind einer unbestreitbaren Controle der Andern unterworfen. Anders verhält es sich mit der Frage, ob diesen Vorsätzen die Ausführung stets entsprochen habe, ob Talent und gewissenhafte Treue im Einzelnen dazu genügend waren? Hierüber geziemt sich kein eigenes Urtheil.

Alle diese sympathischen und antipathischen Regungen, diese frühesten Vorsätze der Forschung und noch unausgebildeten Entwürfe zu ihrer Ausführung sind nun in meiner ersten philosophischen Schrift: „Sätze zur Vorschule der Theologie“ niedergelegt (geschrieben 1823, verspätet in ihrem Erscheinen bis 1826). Sie enthält sozusagen das Programm meiner philosophischen Zukunft, den Kampf gegen den damals herrschenden Pantheismus, die Ankündigung und versuchte Begründung dessen, was ich späterhin als „concreten Theismus“ bezeichnete, alles nicht ohne Lebhaftigkeit und ohne das Gefühl tiefer Ueberzeugung vorgetragen, was eben der Schrift bei ihrem Erscheinen ein gewisses Interesse und Freunde erwarb. Ausser den öffentlichen Beurtheilungen empfing ich von Johann Friedrich von Meyer aus Frankfurt (vom 10. März 1824), und was mir noch wichtiger, von Daub in Heidelberg *) aufmunternd beistimmende Urtheile (welche, neben andern Briefen, künftig einmal aus meinem Nachlass veröffentlicht werden sollen). Schelling, dem ich das im Druck erschienene Werk um Urtheil und Belehrung bittend übersendete, antwortete mir aufs freundlichste, verwies mich aber letztere betreffend auf seine soeben „im Druck begriffenen“ Vorlesungen über die

---

*) Beiden verehrten Männern hatte ich das Manuscript zur Empfehlung an einen Verleger mitgetheilt. Es irrte lange in der Welt umher, und einige Zeit hielt ich es für verloren.

Mythologie. Hegel, dem ich eine gleiche Ansprache und Bitte gewidmet hatte, liess dieselbe unerwidert. Herbart würdigte mich einer freundlichen, zugleich aber warnend belehrenden Beurtheilung in der „Halleschen Literaturzeitung", deren Winke ich aber nicht für mich zu verwerthen vermochte, theils weil ich den Urheber derselben nicht errieth, theils weil mir Herbart's Werke damals noch fern lagen.

Allen jenen Ueberzeugungen nach ihrem wesentlichen Gehalte bin ich nun bis zum gegenwärtigen Augenblicke treu geblieben, weil sie mit meinen persönlichen Gesinnungen, meinem geistigen Bedürfniss innigst verwachsen waren. Gleich Jacobi, der es ebenfalls ausdrücklich von sich bekennt und dessen Beispiel mich in meinem Vorsatze kräftigst bestätigte, konnte ich nur diejenige Weltansicht für die wahre halten, welche zugleich meinem Gemüthe die volle Befriedigung bot. Ich bin „Persönlichkeitsphilosoph" geblieben, mag mir dies zur Ehre oder zur Unehre gereichen; zur treuen Rechenschaftsablegung dient das Bekenntniss jedenfalls. Für mich hat deshalb die jetzt vergessene Jugendschrift keinen andern Werth mehr, als für jenes Treugebliebensein einen Beleg zu geben.

Doch erachte ich mit jenem Bekenntniss weder etwas Abschätziges noch etwas der Entschuldigung Bedürfendes von meinem Philosophiren behauptet zu haben. Die Speculation ist mitnichten blos ein scharfsinniges Gewebe logischer Begriffe oder interesseloser Hypothesen. In erster und höchster Instanz soll sie zur „Weisheit" erziehen; sie hat den Menschen über sich zu verständigen, das Räthsel seiner Bestimmung ihm zu deuten. Dies ist weder möglich noch zulässig, ohne seinem ethisch-religiösen Bedürfniss das volle Verständniss gewährt zu haben; und auch nach ihrem äusserlich bleibenden Erfolge entscheidet sich das Schicksal einer Philosophie und daran, wie sie jenem

rein menschlichen Bedürfniss zu genügen vermochte. Und dies geschieht von Rechts wegen und nach innerer Nothwendigkeit.

Aber es stellte sich mir damals alsbald die weitere Aufgabe, meinen Kampf mit dem herrschenden Pantheismus, wie er thetisch in der „Vorschule“ geführt war, nun auch kritisch zu rechtfertigen und auf die dadurch nöthig werdende völlige Umbildung des Systems der Philosophie auch in seinen erkenntnisstheoretischen Ausgangspunkten hinzuweisen; denn hier, musste ich finden, liege das πρῶτον ψεῦδος der ganzen von mir bekämpften Weltansicht. Dies sollten die schon erwähnten „Beiträge zur Charakteristik der neuern Philosophie“ leisten, deren erste Ausgabe nur diesen kritisch-polemischen Zweck verfolgt. (Die zweite, gänzlich umgearbeitete und erweiterte Ausgabe vom Jahre 1841 steckte sich dagegen das weitere Ziel, eine völlig objectiv gehaltene, „kritische Geschichte der Philosophie von Des-Cartes bis Hegel“ zu geben.) Jener erste Zweck blieb nicht unerreicht. Trotz des starken, ja gehässigen Angriffs, den die Schrift in den Berliner „Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik“ zu erfahren hatte, gewann sie mir dennoch selbst in Hegel'schen Kreisen Anerkennung. Manche, wie Göschel, später auch Gabler, noch später sogar der vorzüglichste von allen, K. Rosenkranz, sprachen ihre Beistimmung in der Sache aus, aber sie wollten den gleichen Sinn in Hegel selbst entdecken. Viel wichtiger war es, dass ich dadurch die Freundschaft Weisse's, Sengler's, Chalybäus', Fr. Hoffmann's, K. Ph. Fischer's und eines ganzen Kreises jüngerer Denker (unter diesen besonders H. Ulrici's und J. U. Wirth's) mir erwarb, welche mich in den Stand setzten, bald darauf durch Gründung der „Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie“ (seit 1837) der Polemik gegen die Hegel'sche Richtung und dem Wiederaufbau der Philosophie

auf dem Boden des Theismus einen gemeinschaftlichen Mittelpunkt darzubieten.

Damit komme ich zur Berichterstattung über die Epoche, in der ich directen und anerkannten Antheil nahm an der Weiterbildung deutscher Philosophie und so eigentlich erst ins öffentliche Leben trat. Sie beginnt mit dem Jahre 1830.

Zweiter Abschnitt.

Mein wissenschaftliches Verhältniss zu Christian Hermann Weisse. Charakteristik der beiderseitigen Standpunkte.

---

1. Thatsächliches und Persönliches.

Nach dem Tode meines Freundes Christian Hermann Weisse kam bei der kritischen Würdigung seines philosophischen Standpunktes mehrfach auch das Verhältniss zur Sprache, in welches er sich zu meinen philosophischen Bestrebungen gestellt habe. Diese Erwähnung lag in der Natur der historischen Beziehungen zwischen uns und konnte nicht ausbleiben; denn in der That waren wir beide am Ende der zwanziger Jahre, zwar ohne von einander zu wissen, aber doch gleichzeitig, die Ersten gewesen, welche mit einer Kritik der Hegel'schen Lehre hervortraten, die unter Anerkennung der grossen Bedeutung des Systems dennoch behauptete, sein Princip habe nur relative Berechtigung, während es absolute und universale Bedeutung in Anspruch nehme; sein „Monismus" des Begriffes müsse ergänzt werden durch Anerkennung eines „Mehr als Begriffsmässigen" in den Dingen, welches mitnichten, wie das System behaupte und consequenterweise behaupten müsse, das Wesenlose und Zufällige in ihnen sei, sondern umgekehrt dasjenige Element bezeichne, was nur auf Eigenheit, individuelle Selbstthat in ihnen zurückgeführt werden könne, kurz das Vorhandensein einer indivi-

dualisirenden Macht in allem Realen beurkunde. Dem „Panlogismus“ des Systems und der behaupteten „Nothwendigkeit“ seines dialektischen Processes gegenüber schrieben wir das Princip des Individualismus, der Freiheit und der Persönlichkeit auf unsere Fahne.

Es wird nicht geleugnet werden können, dass wir mit jener kritischen Ausstellung den entscheidenden Punkt trafen, der selbst den minder Kundigen, neben dem Grossen und Wahren des Hegel'schen Grundgedankens: „die Gegenwart der Vernunft in allem Wirklichen nachzuweisen“, auch die Schranke bezeichnen konnte, in welcher jener Gedanke innerhalb des Systems noch gefangen lag. Weisse selbst hat dies Verhältniss so treffend als gerecht in seiner Vorrede zur „Metaphysik“ (S. IV) mit folgenden Worten bezeichnet: „Die formale Wahrheit wie die materiale Unwahrheit der Hegel'schen Philosophie, die gediegene Trefflichkeit ihrer Methode und die trostlose Kahlheit ihrer Resultate drangen sich mit gleicher Evidenz meinem Geiste auf und spornten denselben an, mit Anstrengung aller seiner Kräfte die Lösung dieses Widerspruchs zu suchen.“ Aber dem gleichen Gefühle waren auch Einzelne in den eigentlich Hegel'schen Kreisen nicht verschlossen; durch jene Erklärungen war der Glaube an die Unüberschreitbarkeit des Systemes, der Bann seiner Autorität gebrochen, und ein unbedingter Anhänger des Hegelthums sah sich zum Geständniss genöthigt, dass wir innerhalb der Schule selbst „einen Theil derselben, ohne dass Hegel es ahnen konnte, mit in den Abfall hineingezogen und so unserm Standpunkt auf kurze Zeit einen halben Sieg zuzuwenden gewusst hätten“. *)

So war es erklärlich, dass bei den zahlreichen und heftigen Angriffen, welche die damals noch scheinbar einver-

*) C. L. Michelet, Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel (Berlin 1838), II, 630.

standene und wohlorganisirte Schule Hegel's uns entgegenwarf, wir als solidarisch Verbundene betrachtet wurden, und eine öffentliche Erklärung Weisse's über sein Verhältniss zu meinem frühesten kritischen Werke („Beiträge zur Charakteristik der neuern Philosophie") konnte diese Auffassung nur bestätigen.*) Wir selbst nämlich, damals noch im Werden und in eigener Entwickelung begriffen, glaubten an eine solche vollständigere Uebereinstimmung, nicht nur in Betreff unseres polemischen Verhältnisses zu Hegel's Lehre und des neu zu erstrebenden Zieles, sondern auch in Rücksicht des Weges, der uns zu jenem Ziele führen sollte. Dennoch war schon in unsern ersten Arbeiten für den schärfer Blickenden (und Anton Günther in seinen damaligen kritischen Schriften über uns war ein solcher) die Differenz der beiderseitigen Ausgangspunkte deutlich genug bezeichnet, die uns auch im weitern Verfolge unserer Studien hinderte, auf die Ergebnisse des Andern sich zu berufen und im eignen Namen auf ihnen fortzubauen. Weisse selbst hat dies Verhältniss sehr wahr und offen auf folgende Weise bezeichnet: „Wir haben aus unserer Differenz, wo es im Einzelnen die Gelegenheit gab, nie ein Hehl gemacht, und wenn wir in unsern grössern Arbeiten uns der gegenseitigen Polemik meist enthalten haben, so wird man uns gegenseitiges Lobhudeln gewiss noch weniger vorwerfen können. Mehr stillschweigend als ausdrücklich waren wir übereingekommen, uns in jenen Arbeiten der gegenseitigen Rücksichtsnahme möglichst zu überheben und es dem Erfolge zu überlassen, wiefern er uns einander nähern oder weiter von einander entfernen werde." **)

Diese gegenwärtig ziemlich vergessenen oder wenigstens unaufgeklärt gebliebenen wissenschaftlichen Verhältnisse jetzt

*) Weisse, System der Aesthetik (Leipzig 1830), I, 4.

**) Weisse, Das philosophische Problem der Gegenwart, Sendschreiben an J. H. Fichte (Leipzig 1842), S. 12.

noch erneuert zur Sprache zu bringen, würde kaum der Mühe verlohnen, ja es könnte überflüssig erscheinen, da ich selbst bekenne, dass, was blos historisch an ihnen ist, ohne Schaden der Vergessenheit überlassen werden könnte; — wenn der innere Grund jener Differenzen nicht noch immer seine Kraft übte, wenn er nicht noch bis zur Stunde in anderer Gestalt und in neuen Begriffsverknüpfungen sich geltend machte, sodass er auch jetzt noch ein wirksames Ferment bildet bei den gegenwärtigen, scheinbar weit davon abliegenden philosophischen Verhandlungen. Vielleicht sogar ist es nicht zu viel behauptet, wie der weitere Verlauf zeigen wird, dass selbst die zukünftige Entwickelung der Philosophie wesentlich dadurch bedingt sei, wie man sich in jener Cardinalfrage entscheide, welche schon damals den Grund unserer Differenzen bildete.

Inzwischen konnte ich meine eigenen Erklärungen über das Historische jener Beziehungen noch in Anstand lassen, da ich wusste, dass ein einsichtsvoller und längstbewährter Forscher über Geschichte der Philosophie, Johann Eduard Erdmann in Halle, sich mit einem Werke über die neueste Entwickelung der deutschen Speculation beschäftige. *) Diese Schrift war abzuwarten; denn sie konnte meine Berichterstattung überflüssig machen. Das Werk ist soeben erschienen, und es wird gewiss von vielen Lesern mit Dank begrüsst werden wegen der reichen und vielseitigen Belehrung, welche es bietet. Auch bespricht es unsere beiderseitigen Bestrebungen ausführlich; aber wie ich erachten muss, sachlich nicht erschöpfend oder zutreffend, weil es zu wenig die innern Motive hervortreten lässt, nach welchen jeder von uns, wenigstens in eigenem guten Glauben und nach seiner aufrichtigen Ueberzeugung, sich für berechtigt hielt, von Hegel „abzufallen“ und in neuen Wegen sich zu

---

*) Grundriss der Geschichte der Philosophie von J. E. Erdmann. Zweiter Band: Philosophie der Neuzeit (Berlin 1866).

versuchen. Doch bin ich weit entfernt, diese Mängel seiner Darstellung im Sinne eines Tadels oder einer Anklage zu rügen; es bleibe eine einfache gelegentliche Notiz! Wer die unendlichen Schwierigkeiten würdigt, welche darin liegen, von fast einem halben Hundert philosophischer Schriftsteller, welche hier zur Erwähnung kommen mussten, und von ihren oft zahlreichen Werken sich auch nur eine übersichtliche Kenntniss zu verschaffen, um ihre eigenthümlichen Leistungen kurz zu charakterisiren und darnach jedem die rechte Stellung anzuweisen im Gesammtbilde der philosophischen Gegenwart, der wird nicht nur einzelne Fehlgriffe und Lücken zu entschuldigen wissen, sondern sie für unvermeidlich erklären bei einem Unternehmen solcher Art. Jedenfalls wird er die Sorgfalt und den Fleiss anerkennen müssen, welche Erdmann auch auf diesen, nur als „Anhang“ behandelten Theil seines grössern Werks verwandt hat. Mit Recht darf er in der Vorrede (S. v) für sich anführen, dass, „wenn der Werth einer Arbeit nach der Mühe geschätzt würde, die sie gekostet hat, dieser Theil entschieden das Beste an seinem Buche wäre“; denn, fügt er später (S. 795) hinzu, „die Zahl der philosophischen Werke lässt auch dem Fachmann nur die Alternative: Werke sauern Schweisses entweder nur zu durchblättern, oder Männer, die sich's sauer werden liessen, ganz zu ignoriren.“ Wenn daher nicht alle der philosophischen Zeitgenossen, welche er dort bespricht, ganz befriedigt sein werden mit dem Zutreffenden der Charakteristik, welche er ihrer Lehre hat zutheil werden lassen, so sind sie doch durch jene urkundliche Zusammenstellung wenigstens der Vergessenheit entrissen und dem Gedächtniss der philosophischen Nachkommenschaft einverleibt. Dies allein schon verdient den anerkennendsten Dank; denn jenes Gedächtniss gerade ist gar oft launenhaft und vergesslich.

Dennoch sei nicht verhehlt, dass uns noch ein tieferer Grund obzuwalten scheint, welcher Erdmann verhinderte, den philosophischen Bestrebungen, die eine Um- und Neu-

bildung gerade von Hegel aus im Auge hatten, eingehendes Interesse zuzuwenden. Seiner eigenen, gar nicht verhehlten Ueberzeugung zufolge sind diese B[illegible]
überflüssig, ja sogar unberechtigt: den
lassen sich die Bedürfnis[illegible]
recht gut befriedigen, o[illegible]
schen Systems und sein[illegible]
Und so erklärt sich voll[illegible]
nung, dass er den Män[illegible]
sition zu Hegel stand[illegible]
volleres Interesse zuwe[illegible]
aus weiter zu gelangen
Werke von Franz Baa[illegible]
Schopenhauer, welc[illegible]
zeugung sogar überschä[illegible]
gänzende" Bedeutung
sprüchen kann, so ge[illegible]
begründeten Gedanken
behauptete, willkürlich
darum noch nicht als
für den andern betrac[illegible]
Denkern eine gründlic[illegible]
werthe Darstellung ge[illegible]
anerkennendes Urtheil
in Erdmann's wissens[illegible]
dingten Anerkennung [illegible]
uns ist diese unwillk[illegible]
freulicher Beweis da[illegible]
Hegel'scher Philosop[illegible]
teressen geben könn[illegible]
dass er dies philosop[illegible]
stehenden, nicht hat [illegible]
dings (denn dies ist [illegible]
Belangreiche unserer Leistungen die Schuld tragen. Es könnte aber auch so gedeutet werden, dass nach einer sehr

erklärlichen psychologischen Erfahrung die näher Verbundenen wegen geringerer Differenzen einander weit entschie- abstossen, als diejenigen, welchen jede innere Be- g zueinander fehlt und die keine gemeinschaftlichen rungspunkte haben. Zu einer ganz ähnlichen Betrach- gibt uns der erwähnte „Anhang“ in seinem neuesten e Gelegenheit. Hier hat er gewiss mit grossem Rechte eistvollen und originalen Lehren eines Fechner und Lotze durch umständlicheres Eingehen vor andern zeichnet. Auch wir halten dies für wohlgethan und t zeitgemäss, um neue Gesichtspunkte, frische An- ıgen in die Wissenschaft zu bringen. Aber zur He- ·hen Philosophie stehen diese Anregungen in gar keiner ·hung, ja in einer, wenn auch unausgesprochen ge- ·nen feindlichen Opposition.

Wie dies sich aber auch verhalten möge: für mich geht ıs ebenso das Recht, wie das Bedürfniss hervor, meiner- , solange ich es noch vermag, über jene Verhältnisse ı ausführlich zu erklären. Dabei dürfte sich bestätigen, dies keineswegs blos Fragen von gestern betrifft, son- dass ihre Bedeutung weit über ihre damaligen histo- ıen Beziehungen in die Gegenwart hinüberreiche und · erst ihre definitive Erledigung finden könne.

2. Zwei entgegengesetzte Auffassungen über den Entwickelungsgang nachhegel'scher Speculation. Aeussere und innere Folgen davon.

Den Hauptgrund meiner Differenz mit Weisse kann ich am kürzesten dahin bezeichnen, dass jeder von uns eine andere Meinung hatte theils von dem Entwickelungsgesetze der Philosophie überhaupt, theils deshalb auch darüber, wie von Hegel aus dieselbe sich weiter zu entwickeln habe.

Weisse fand in Hegel's System, darüber eigentlich mit den stricten Anhängern Hegel's übereinstimmend, das vollständige und vollgültige, lücken- wie fehlerlose Gesammtergebniss der Speculation seit Kant. Auf diesem Ergebniss sei stetig fortzubauen und von hier aus der nächste Schritt zu thun. Diesen Schritt hatte nach seiner Ueberzeugung seine eigene Lehre gethan, welche somit für ihn gerade ebenso die einzig rechtmässige, alle andern Systeme neben sich ausschliessende Fortsetzerin der wahren Speculation war, wie zu seiner Zeit Hegel, Schelling gegenüber, wie dieser für Fichte und Kant es gewesen sei. So hat sein talentvoller Schüler, Rudolf Seydel, nur seinen Sinn und seine eigensten Intentionen ausgesprochen, wenn er in dem Nekrolog auf seinen verehrten Lehrer*) ausdrücklich sagt: „dass Weisse derjenige sei, welcher die Hauptlinie der philosophischen Entwickelung nach Hegel allein in ebenbürtiger Weise fortgeführt habe".

Ich selbst war gleich anfangs über dies Alles entgegengesetzter Meinung. Durch meinen philosophischen Bildungsgang veranlasst, der von einem eingehenden und auf meine ganze Folgezeit nachwirkenden Studium Kant's und der „Wissenschaftslehre" (in ihrer zweiten Gestalt) erst zu Schelling und später zu Hegel mich hingeführt hatte, hielt ich mich überzeugt und fasste gleich in meinen ersten kritisch-polemischen Schriften diesen Punkt sofort ins Auge, dass man noch einmal auf Kant zurückgehen müsse, um die in ihm, überhaupt in der „Reflexionsphilosophie" zurückgebliebenen, noch nicht zu ihrem Rechte gekommenen Elemente zur Kritik der neueren Systeme und zur Weiterbildung der Philosophie zu verwenden.

Aus gleichem Grunde war mir auch Fichte in der ersten Gestalt seines Systems nicht der einzig berechtigte

---

*) Christian Hermann Weisse, ein Nekrolog von Rudolf Seydel (Leipzig 1866), S. 16.

Nachfolger Kant's. Ich musste in seiner blos „deducirenden“ Methode, im „Ableiten“ aus dem Ich als dem höchsten Principe, in seinem allzu raschen Versuche einer „Philosophie aus Einem Stück“, ein bedenkliches Abweichen finden von der behutsamern Kant'schen Methode des aufsteigenden, das höchste Princip erst suchenden Verfahrens; und die zweite Gestalt der Wissenschaftslehre, welche mit dem deutlichen Bewusstsein dieser Anforderungen (in den einleitenden Vorträgen über „die Thatsachen des Bewusstseins“) diesen aufsteigenden, das höchste Princip aus jenen Thatsachen des Bewusstseins begründenden Weg wirklich einschlägt, war und ist mir noch jetzt die relativ vollkommnere Gestalt des Systems, während ein stricter Anhänger Hegel's (C. L. Michelet) eben deshalb darin nur eine „Versandung“ von Fichte's ursprünglicher Lehre erblicken konnte. Aus denselben Gründen ferner galten mir Fries und die ihm verwandten Denker durchaus nicht mit Hegel und den Seinigen als „Heerführer der Seichtigkeit“, indem ich finden musste, dass in ihnen wenigstens die Erinnerung an den einzig rechten Ausgangspunkt der Speculation, den der Reflexion und Selbsterkenntniss, entschieden festgehalten sei. Am wenigsten daher war mir Kant, überhaupt die Reflexionsphilosophie völlig absorbirt und daraufgegangen in Schelling's und in Hegel's Standpunkten. Für mich enthielt sie vielmehr ein sehr starkes und wirksames Element der kritischen Selbstorientirung über den Grundirrthum jener Lehren, über ihre „hartnäckige Besinnungslosigkeit“, wie Fichte wol Schelling gegenüber seinen kritischen Protest auszudrücken liebte, indem es nicht genügen könne, die „Absolutheit“ seines Standpunktes blos zu postuliren. Darum endlich war mir nicht Hegel, sondern K. Chr. Krause derjenige Philosoph der Neuzeit, welcher die „Gesammtarchitektonik“ des Systems der Philosophie am richtigsten gezeichnet habe, indem er, das Haupterwerbniss Kant's festhaltend, in einem „ersten, subjectiv-analytischen Theile“ zum höchsten

Princip, zur Idee des Urwesens aufzusteigen suchte, um damit den Einschritt in den zweiten, den „objectiv-synthetischen Theil“ zu gewinnen.

Nach dieser Grundauffassung sind meine ersten kritischen Werke entworfen („Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie“, 1829, zweite Auflage 1841, und „Ueber Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie“, 1832), und ich bin in weiterm Verlaufe derselben treu geblieben, ganz ebenso wie Weisse der seinigen.

Aber auch in Betreff Herbart's, dieses damals seitab stehenden Denkers, konnte ich mich nicht rein negativ, blos ablehnend verhalten, wie mit seltener Uebereinstimmung alle aus jenen philosophischen Bildungskreisen. Das Studium seiner (grössern) „Metaphysik“ und seiner „Psychologie“ überzeugte mich vielmehr von der Nothwendigkeit, dem „Gegebenen“, Wechselnden, eine qualitative Mannichfaltigkeit beharrlicher Realwesen („Urpositionen“) zu Grunde zu legen, und darum gerade hatte mir Herbart's Princip des Individualismus, der monistischen Lehre Hegel's gegenüber, unentbehrlichen Werth, ja durchschlagende Bedeutung. Aber Herbart's „einfache“ Realwesen (reine „Urpositionen“) waren für meine Metaphysik kein Letztes, bei welchem die metaphysische Forschung als der Grenze des sicher Erkennbaren stehen zu bleiben habe. Durch den gleichfalls nothwendigen Begriff „innerer Wechselbeziehung“ unter ihnen begründete sich vielmehr für mich der Gedanke eines absoluten einenden Weltprincips um so stärker, welcher zuletzt nur in der Idee eines all- und selbstbewussten Absoluten seinen erklärenden Abschluss finden konnte. Diese Ergebnisse in dialektischer Durcharbeitung zu zeigen, war Aufgabe meiner „Ontologie“ (geschrieben 1835, erschienen 1836), welche in der Vorrede (S. VI) über dies Doppelverhältniss zu Hegel und Herbart ganz ebenso sich ausspricht, wie ich es späterhin nur bestätigen und weiter ausführen konnte. Der banale Vorwurf des „Eklekticismus, welcher mir deshalb

hier und da von den „Monisten“ an den Kopf geworfen wurde, erschütterte mich wenig. Er bewies mir damals nur und jetzt noch, wie gründlich verschroben die herrschenden Vorstellungen über philosophische Entwickelung seien; als wenn nicht gerade jeder echte Fortschritt nur darin bestehen könne, aller Vorarbeiten sich zu bemächtigen, um daraus ein vollständigeres, ein relativ erschöpfendes Ganzes der Wahrheit herauszuläutern.

Was jedoch Weissen seinerseits zu der Behauptung veranlasste, dass sein System den einzig berechtigten Fortschritt über Hegel enthalte, war durchaus nichts oben Abgeschöpftes oder das Ergebniss einer selbstüberschätzenden Illusion, sondern konnte als berechtigtes Bewusstsein von dem Werthe seiner eigenthümlichen Leistung gelten; und eben diesen Punkt finden wir bei Erdmann zu wenig berücksichtigt. Er ist aber der Ausgangs- und Erklärungsgrund für seine von da aus mit seltener Ausdauer und Consequenz durchgeführte Lehre, und so bietet er auch das einzig gerechte Kriterium zu seiner Beurtheilung. Darum wird es gestattet sein, im Folgenden noch einmal darauf zurückzukommen.

Wenn Weisse selbst übrigens jenen Anspruch auf Alleingeltung seines Systems nach Hegel späterhin nicht lauter und entschiedener nach Aussen erhob — in seinem Bewusstsein zurückgenommen hat er ihn eigentlich niemals, er wirkte vielmehr stillschweigend mit bei Beurtheilung der Werke seiner philosophischen Zeitgenossen —, so geschah dies ohne Zweifel aus dem sehr berechtigten Grunde, weil diese „Prätension“ die Schwierigkeiten nur vermehrt hätte, welche ohnehin der Anerkennung neuer Leistungen damals im Wege standen.

Dazu kam noch die in diesem Betreff ganz entgegengesetzte Gesinnung seiner nächsten, mit ihm gegen Hegel verbundenen Freunde. Ich selbst namentlich war gleich anfangs mit der ausführlich motivirten Behauptung hervorgetreten, dass die volle und ganze Entwickelung der Philosophie niemals

eine einfache und zugleich stetige sei, indem nur ein System jedesmal als allein berechtigtes (höchstens als das relativ vorzüglichere) betrachtet werden dürfe, dass im Gegentheil mehr als eine philosophische Richtung neben einander nicht nur gelten könne, sondern sogar gelten müsse; dass es überhaupt einer der unberechtigsten Ansprüche sei, weil beruhend auf gänzlichem Misverständniss der wahren Beschaffenheit philosophischer Aufgaben, „Schule" machen zu wollen, und unbedingte „Anhänger", d. h. Copien seiner eigenen jeweiligen Denkweise zu verlangen. Sei man dagegen zur Einsicht gelangt, wie complicirt und vieldeutig ihrer Natur nach gerade die philosophischen Probleme sind, wie man jederzeit nur eine besondere Seite derselben auffassen könne, welche consequent und erschöpfend durchzuführen die einzig zu hoffende wie zu fordernde Leistung sei: so werde man gerade durch diese Erwägungen von der blossen Polemik zur abwägenden Kritik der Gegengründe geführt und damit endlich das einzige, für die Wissenschaft förderliche Verhältniss eingeleitet, „dass man in der gegnerischen Ansicht das Element der eigenen Weiterbildung aufsucht".

Und bei der Lebhaftigkeit solcher Ueberzeugungen durfte es kaum als Selbstüberhebung gelten, wenn ich erklärte: nicht sowol darauf komme es mir an, gewisse philosophische Einseitigkeiten zu bekämpfen, um diese oder jene philosophische Wahrheit an ihre Stelle zu setzen, als vielmehr daran sei mir gelegen, die ganze jeweilige Art unseres Philosophirens und philosophischen Verkehrs auf eine höhere Stufe kritischer Selbstorientirung zu bringen, sodass nun dasjenige mit vollem Bewusstsein und mit beschleunigtem Erfolg geschähe, was in der bisherigen Weise des Kampfes der Schulen nur als der unbewusste oder nachträgliche Erfolg sehr spät, sehr mühsam und sehr unvollständig sich ergeben konnte: das Gesammtresultat der Wahrheit aus jenen verschiedenen Vorarbeiten zu gewinnen und es als gemeinsam Erworbenes zum Bewusstsein Aller zu bringen. Ueberzeugt

von dem Zeitgemässen und Hochersprieslichen dieser Wendung hatte ich gewagt, eine „Philosophenversammlung“ zu beantragen, welche durch den Versuch mündlichen Verkehrs die praktische Ausführbarkeit meines Gedankens ergeben sollte. In Deutschland wurde der Vorschlag nur theilweise mit Beifall begrüsst, die meisten, namentlich unter den Fachgenossen, wandten sich mit offener Misbilligung oder mit stumm ironischem Lächeln davon ab. Nur von Frankreich her, aus dem Munde eines berühmten theologischen Gelehrten, erscholl die Stimme der Aufmunterung und der Hoffnung für solche gemeinsame Bestrebungen, nicht nur zur Weiterbildung der Philosophie, sondern auch zu vertiefterer Einwirkung derselben auf das politische und religiöse Leben der Gegenwart. *)

Einmal jedoch, im Jahre 1847, kam die „Philosophenversammlung“ zu Stande, unter dem Schutze eines hohen fürstlichen Gönners, durch die Beihülfe wohlwollender Freunde und einiger Gleichgesinnter; und als erster sehr gewagter Versuch dieser Art konnte sie wol auf Anerkennung Anspruch machen. Aber der Erfolg war nur ein

---

*) J. Matter, De l'état moral, politique et litteraire de l'Allemagne (Paris 1847), II, 425—29. — Es ist noch immer wie für die Gegenwart geschrieben, was ein deutscher Berichterstatter darüber sagte: „Man erwäge wohl: ein Franzose ist es, der dies Vertrauensvotum für die Philosophie, zunächst für die deutsche, hier niederlegt. Noch mehr: es ist ein französischer Theolog, der im ganzen Verlaufe seines Werks sich als Gegner aller negativen Bestrebungen gezeigt hat. Eben er erklärt die Philosophie für die einzige Macht, welche die Wirren der Zeit zu schlichten im Stande sei, und er traut ihr zugleich eine That des Gemeingeistes zu, während die deutschen Fachgelehrten stolz sind auf ihr Bekenntniss, von der Philosophie nichts wissen, noch annehmen zu wollen, während andererseits die Schulphilosophen in ihren Klausen bleiben, um nur ihren Ruf und ihre Ruhe nicht zu gefährden durch Eingehen auf die bewegenden Fragen der Zeit. Ein kurzsichtiger Irrthum von beiden Seiten, gegen den wir den Protest seiner nachdrucksvollen Worte (Matter's) anrufen!“ Vgl. J. H. Fichte, Grundsätze für die Philosophie der Zukunft, ein Vortrag zur Eröffnung der ersten Philosophenversammlung in Gotha am 23. Sept. 1847 gehalten (Stuttgart 1847), Vorrede, S. v. vi.

halber: die Gegner hielten sich fern, bedeutende Männer, unter ihnen Weisse, versagten ihre Beistimmung zum Plane, noch mehr ihre Mitwirkung. Und was noch wichtiger: nur durch Wiederholung, durch Uebung und Gewöhnung konnte der erste Versuch sich Vertrauen erwerben, und so als gleichberechtigt sich einbürgern neben den andern, längst anerkannten gelehrten Versammlungen. Diese Wiederholung aber musste unterbleiben; denn die politische Erhebung der folgenden Jahre zog für geraume Zeit die geistigen Interessen der Nation vor eine ganz andere Rednerbühne, als die philosophische. So blieb das eigentliche Ziel unerreicht, welches ich in meiner Eröffnungsrede dahin bezeichnet hatte: jene Versammlungen sollten ein thatsächlicher und öffentlicher Protest sein gegen die Ausschliesslichkeit der Schulen und die Unversöhnlichkeit philosophischer Gegensätze. Diese zeigten sich vielmehr gerade damals unüberwindlicher, als ich gedacht, und so ist bis jetzt Alles beim Alten geblieben.

Doch sei ausdrücklich erinnert, dass Weisse's Bedenken durchaus unpersönlicher, rein wissenschaftlicher Art waren. Sie hingen genau zusammen mit seiner Gesammtauffassung des damaligen Zustandes der Speculation und von dem, was allein dabei noththue; dies aber könne durch keinerlei That des Zusammenwirkens, sondern allein durch die That des einzelnen Denkers vollbracht werden. Wir Andern durften ihm die Wahrheit dieser Auffassung vollständig zugestehen, ohne dass damit der Wunsch oder die Forderung an ihn selber erloschen wäre, diese seine eigenthümliche Leistung auch in mündlicher Verhandlung zu erproben und am Urtheile der Fachgenossen, sei es zu bestätigen, sei es zu modificiren, jedenfalls aber von der individuellen Beimischung zu befreien, welche jeder Einzelleistung vor solcher Erprobung angeheftet ist. Aber in letzter Instanz entscheidet hier doch nur die persönliche Stimmung und das Talent. Und so kann die noch immer offene Frage nach der vollkommenern Form des Verkehrs unter den Wissenschaftsgenossen dennoch nicht

gemeingültig und nicht zwingend für Alle erledigt werden. Die Forscherpersönlichkeit, in welcher der wissenschaftliche Geselligkeitstrieb vorschlägt in Aneignung des Fremden, der stets zugleich vom Talente begleitet ist, vermittelnde Anknüpfungspunkte zu finden, wird in ihrem wissenschaftlichen Verkehre die Neigung zu Gedankenaustausch und Ausgleichung niemals unbezeugt lassen, während der Trieb des einsamen selbstgenügsamen Forschens in Andern von jenen Regungen nur selten berührt wird. Wenn wir die beiden Heroen älterer Speculation, Leibniz und Spinoza, miteinander vergleichen, so werden wir den bezeichneten Gegensatz in ihnen auf das stärkste ausgeprägt finden. Leibniz bewährte auch darin seine geniale Vielseitigkeit, seinen erfinderischen Geist, dass er eigentlich immer gesellig dachte und trotz der überlegenen Macht und Selbständigkeit seines Genius überall doch glückliche Anknüpfungspunkte zu finden wusste, um fremde Ansichten überleitend den seinigen anzupassen, während Spinoza, unbekümmert um dies Alles, in der einsamen Ruhe seiner grossartigen Grundüberzeugung die völlige Genüge fand. Ebenso abgeschlossen und unzugänglich blieb Schelling, der, bis in sein hohes Alter nur für sich selber sinnend und forschend, ausdrücklich erklärte, „allein bleiben zu wollen und jeder Sektenstiftung abgeneigt zu sein, weil er keinem Andern, am wenigsten sich selbst die Freiheit der Untersuchung nehmen wolle“. *) Fichten dagegen drängte es zur Mittheilung, und sein Talent gab ihm immer neue Wege und Wendungen ein zum Versuche, seine Zeitgenossen „zum Verstehen zu zwingen“, was ihm von Schelling das charakteristische Spottwort zuzog, er habe „Kluge und Dumme“ zu sich bekehren wollen. So blieb auch Weisse, eben um jener „Prätension“ willen, überwiegend der einsame, sich selbst überlassene Denker, ohne dass

*) Schelling, Philosophische Schriften (Landshut 1809), S. 503, Note. Vgl. Vorrede, S. x.

ihn dies dennoch — und damit ist viel gesagt — ungerecht und parteiisch gemacht hätte gegen Fremdes, wenn es auch ohne wesentlichen Einfluss auf seine eigene Denkart blieb. Er war als productiver Philosoph consequenter und unerbittlicher Anhänger des eigenen Systems; aber als Mensch und als Beurtheiler fremder Werke konnte er frei über den Gegensatz hinwegsehen. Er zollte nicht blos den Leistungen früherer Denker, sondern auch denen der Mitlebenden eine neidlose Anerkennung, wenn er sie wirklich für Leistungen halten konnte. Als musterhaftes Beispiel dafür können wir an die eindringende Beurtheilung erinnern, welche er von Lotze's „Mikrokosmus" in der „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" veröffentlicht hat, die zugleich eine seiner letzten Arbeiten war. Wir sind zwar nicht im Stande, allen Theilen dieses Urtheils oder seinem Gesammtergebniss beistimmend uns anzuschliessen; und die Gründe dieser Abweichung hängen zugleich aufs genaueste zusammen mit der eigenen Differenz, welche uns von Weisse scheidet. Dies hindert aber nicht, der Gewissenhaftigkeit und umsichtigen Billigkeit volle Anerkennung zu zollen, mit der Weisse jene in ihren methodologischen Ausgangspunkten, wie in ihren Ergebnissen so völlig abweichende Weltansicht beurtheilt hat.

Alles dies muss uns um so mehr einladen, demjenigen näher zu treten, was ein so tiefsinniger speculativer Geist, ein so energischer und ausdauernder Charakter, bei so reichen und vielseitigen Vorstudien, wie wir dies Alles in Weisse vereinigt erblicken, Neues und Eigenthümliches für die Speculation hervorgebildet habe. Dabei können wir uns nicht verbergen: einestheils, dass zwar das Grundaperçu, welches ihn, nach seiner eigenthümlichen Auffassung von Hegel's System, über diesen hinaushob, immer treu von ihm bewahrt blieb; anderntheils aber auch, dass das neue Gebäude, welches er auf jener Grundlage zu errichten gedachte, nicht ohne Schwankungen und mannichfache Aenderungen

des Grundplanes zur Ausführung gekommen ist. Da zugleich seine schriftstellerische Laufbahn (leider schon jetzt!) abgeschlossen vor uns liegt: so wird es am besten und belehrendsten sein, jenen entscheidenden Ausgangspunkt zuerst mit voller Schärfe hervortreten zu lassen und dann zu zeigen, was Weisse in seinen letzten und reifsten Darstellungen daraus zu machen gewusst habe. Die Zwischenphasen dieser Entwickelung genau aufzuweisen, möchte schwierig sein und kaum lohnend für den gegenwärtigen Zweck einer allgemeinen Charakteristik.

3. Das negativ Absolute: Umbildung der „Beweise für das Dasein Gottes".

Schon in seiner ersten grössern, eigentlich philosophischen Schrift, in seinem „Systeme der Aesthetik" (1830), hat Weisse, zwar nur beiläufig in einer Note (I, 6. 7), aber mit Klarheit und Schärfe, die Grunddifferenz bezeichnet, welche ihn von Hegel trennte, und die ihn antrieb, einen Neubau des Systems der Philosophie zu versuchen, und zwar ausdrücklich auf Grundlagen der Hegel'schen Lehre.

„Wenn in dem berühmten und berüchtigten Satze: das Vernünftige ist das Wirkliche und das Wirkliche ist das Vernünftige, das Vernünftige die logische Idee, das Wirkliche aber das in Raum und Zeit (welche in Wahrheit, wiewol nicht nach Hegel, selbst unmittelbare Gestalten der logischen Idee sind) Daseiende und Werdende bezeichnen soll: so wäre derselbe vielmehr so zu setzen: das Vernünftige ist absolute Formbestimmung, die unbedingte Grundlage und conditio sine qua non des Wirklichen."

Und in noch directerer Polemik gegen Hegel setzt er im Texte (S. 6) ausdrücklich hinzu: „Noch nämlich hat

sich die Wissenschaft der Logik nicht für dasjenige erkannt, was sie in Wahrheit ist: für die Totalität der nothwendigen und ewigen Begriffsformen, die allem Sein zu Grunde liegen, ohne an und für sich es schon zu enthalten oder zu erschöpfen. Daher kommt es, dass der Begriff der Idee, welcher unter diesen Formen die höchste und alle übrigen in sich befassende ist, dennoch in einem ziemlich unbestimmten und mehrdeutigen Sinne von ihr angewandt wird. Wie alle die vorhergehenden Begriffsbestimmungen, so verwechselt sie auch die der Idee, als die höchste unter ihnen, mit dem (nicht mehr logischen oder metaphysischen) Inhalte: dergestalt, dass sie das positive Mehr, welches in diesem ist, nicht anerkennt, sondern ihn, wo sie Bestimmungen, die von den logischen als solchen verschieden sind, an ihm findet, dies für eine Trübung und Verunstaltung des reinen und absoluten Begriffes erklärt."

Hierdurch ist nun mit Weisse's Worten aufs treffendste bezeichnet, was ihn mit Hegel's Lehre verband und was ihn zugleich auf das tiefste mit ihr entzweite, dasselbe, was er an einer andern, schon angeführten Stelle die „formale Wahrheit" und die „materielle Unwahrheit des Systems" nennt. Es ist die ganze antiindividualistische Richtung Hegel's, seine Neigung, das Allgemeine, Unpersönliche zu „verabsolutiren", das Individuelle, die Persönlichkeit als durchaus nur der Endlichkeit angehörend und als die perennirende Form „unendlicher Verendlichung" des Absoluten zu bezeichnen. Diese polemische Seite war es zunächst, die Weisse mit uns Andern verband, welche zugleich mir, wie ihm selber, die Ueberzeugung gab, dass auch in dem von uns Beiden versuchten Wiederaufbau des Systems nicht blos das Ziel, sondern auch der Weg zu diesem Ziele in wesentlicher Uebereinstimmung bleiben werden.

Aber schon hier, in der kritisch-polemischen Auffassung von Hegel's Princip, ergab sich bei schärferer Erwägung eine Differenz, welche uns im weitern Fortgange unserer

Arbeiten die volle Uebereinstimmung niemals gewinnen liess. Und nicht unwichtig ist es für die schärfere Einsicht in die gegenwärtigen Gestaltungen nachhegel'scher Philosophie, auf diese ursprüngliche Differenz, d. h. auf die Möglichkeit einer Doppelauffassung des Hegel'schen Princips, auch jetzt noch hinzuweisen.

Ich blieb der Sache nach dem Grundgedanken Hegel's näher als Weisse, während ich in der geforderten Umgestaltung des Systems viel weiter abwich, als Weisse wenigstens im Anfange für nöthig hielt. Für mich war das bleibend Grosse und ewig Wahre, zugleich das Anziehende und mit Recht Begeisternde in Hegel's Lehre darin enthalten, dass er das Vernünftige, den λόγος, als schlechthin alles Sein beherrschend zu verkündigen wagte, dass er zugleich den durchgeführten Beweis davon im grossartigsten Massstab, durch den Entwurf einer „philosophischen Encyklopädie", zu geben unternahm. Das Unvollständige, zu Ueberwindende und Hinwegzuarbeitende bestand mir zunächst darin, dass diese Vernunft ein unpersönliches, abstractes Wesen blieb, dass Hegel sie nur „unter der Kategorie des Weltgeistes" zu denken gewusst hatte. Weisse dagegen fand den Grundmangel der Hegel'schen Lehre umgekehrt darin, dass er die Vernunft, als solche, und nur die Vernunft, zum Principe des Ganzen gemacht habe; denn die Vernunft, die „absolute Idee", wie sie Hegel in seiner „Logik" dargestellt, sei nur das in sich geschlossene System der ewigen Formenwelt, „die an sich leere Totalität der Kategorien", kurz dasjenige, was Weisse seinerseits das „negativ Absolute" nennt. Und der Grundfehler, das πρῶτον ψεῦδος Hegel's besteht ihm eben darin, dass er dies „an sich leere" „Formabsolute" zum Inhalt und zur Wahrheit von allem Dasein, zum eigentlichen „Realen" gemacht habe. *)

---

*) Weisse ist mit dieser Auffassung von Hegel's Lehre am deut-

Hiernach erwuchs ihm nun auch sein eigenthümlicher Begriff von der Aufgabe der „Metaphysik". Sie ist ihm eben die Lehre von jener „ewigen Formenwelt", der Inbegriff aller „Gesetze des Seins und Denkens", welche die „Daseinsmöglichkeit" jedes Wirklichen, auch die der Gottheit, bedingen; und sie verhält sich zu den realen Theilen des Gesammtsystems der Philosophie ebenso, wie die reine Mathematik sich zur angewandten verhält. Auch dies einfache Grundaperçu und die Hauptgliederung der Metaphysik und des gesammten Systems der Philosophie nach diesem Gedanken ruhte lange in seinem Geiste. Schon in seinem frühesten Werke, in seiner „Aesthetik" (1830, I, 29 fg.), war er derselben sich deutlich bewusst, als er die Worte schrieb:

„Es ist eben die Idee der Wahrheit, das Erkennen unter der Gestalt der Ewigkeit, d. h. das Bewusstsein des Geistes erstens über das unbedingt Nothwendige, welches das Logische mit Einschluss des Raum- und Zeitbegriffes, in denen die logische Idee als solche sich aus-

lichsten und ausgeführtesten in seiner 1842 erschienenen Schrift hervorgetreten: „Das philosophische Problem der Gegenwart, Sendschreiben an J. H. Fichte" (Leipzig 1842), indem er dort zugleich jene meine Deutung der Hegel'schen Lehre ausführlich bekämpft. Ich habe ihm darauf geantwortet in einem kritischen Aufsatz: „Der Begriff des negativ Absoluten und der negativen Philosophie" (Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie, 1843, X, 235 fg.; XI, 25 fg.), welche Abhandlung als ein entscheidendes Actenstück über die Grunddifferenz unserer Systeme nicht übersehen werden dürfte. In Betreff Hegel's mache ich ihn aufmerksam (X, 268 fg.) auf das Gezwungene und Gewagte seiner Deutungen von Hegel's Princip den einzelnen Ausführungen des Systems gegenüber, und suche so meine Auffassung Hegel's von neuem zu vertreten. Dass daraus auch eine verschiedene Ansicht über die nächsten Aufgaben der Philosophie, namentlich der Metaphysik, für uns erwachsen musste, ist schon angedeutet worden. Jeder blieb seiner Ueberzeugung getreu und verfolgte den eigenen Weg nur um so entschiedener. Jetzt liegen beide Wege abgeschlossen vor uns; denn auch der Ueberlebende weiss seinerseits nichts Neues mehr hinzuzufügen. Jetzt ist es nur noch seine Aufgabe, ohne (wenigstens bewusste) Parteilichkeit, eine vergleichende Charakteristik beider Standpunkte zu versuchen.

prägt, und des gesammten Mathematischen ist. Und sodann zweitens über die Natur und den Geist selbst, als über Wesenheiten, die an sich zwar nicht mit gleicher Unbedingtheit wie die logische Idee, aber sobald sie einmal sind, nothwendig unter der Gestalt dieser Idee bestehen."

Und in einer Note fügt er die charakteristischen Worte hinzu, welche an ähnliche Aeusserungen Schelling's erinnern können: „Auch das Sein der Gottheit ist nicht als unbedingte Nothwendigkeit, sondern als That ihrer selbst zu fassen. Es stände bei ihr, nicht sie selbst zu sein, wenn sie gar nicht sein wollte; aber es stände nicht bei ihr, die logischen Gesetze und Begriffsformen des Seins zu verändern oder zu vernichten." Mat hat solche und ähnlich klingende scheinbare Paradoxien vielfach angefochten; aber man muss zugestehen, dass dieselben, abgesehen von einem allgemeinen Bedenken, welches sich gegen den ganzen Standpunkt erheben lässt und das wir nicht verschweigen werden, nach der einmal gefassten Consequenz dieses Standpunktes einen guten, berechtigten Sinn haben.

Um nun die Lehre Weisse's in ihren Hauptzügen weiter zu verfolgen durch sichere, quellenmässige Erforschung, schien uns das Angemessenste, weder eines der frühern systematischen Lehrwerke Weisse's (namentlich seine „Metaphysik", 1835, deren Ergebnisse nachher vielfache Modificationen von ihm erhalten haben), noch sein grosses theologisches Hauptwerk: „Philosophische Dogmatik" (1856—62) zu Grunde zu legen, welches durch die mannichfachen, eng mit seinem philosophischen Inhalt verwachsenen theologischen Excurse eigentlich ein fremdes Element der rein gedankenmässig fortschreitenden Untersuchung beigemischt hat; sondern an eine spätere, mehr übersichtlich gehaltene Darstellung uns zu wenden, welche in schöner Abrundung alles Charakteristische seiner Lehre hervortreten lässt. Sie ist unter der Bezeichnung: „Gott" der grossen Ersch-

Gruber'schen „Allgemeinen Encyklopädie der Wissenschaften und Künste" einverleibt*) und scheint um dieses allerdings kaum zweckmässig gewählten Ortes willen bisher die verdiente Aufmerksamkeit noch nicht gefunden zu haben.

Alle Erkenntniss übersinnlicher Dinge — so beginnt Weisse nach einigen einleitenden Betrachtungen, die wir übergehen — ist für den menschlichen Geist in doppelter Weise bedingt: zuerst durch die Immanenz des Vernunftabsoluten, als unendlicher, in einem Cyklus schlechthin nothwendiger Denk- und Daseinsformen einheitlich abgeschlossener Denk- und Daseinsmöglichkeit, in diesem Geiste; alsdann durch religiöse Erfahrung, welche durch Geschichte ihm zu Theil wird und durch eine Steigerung innerhalb dieser Geschichte sich immer mehr in ihm vollendet.

Die Idee des Absoluten, in rein theoretischer und rein vernunftmässiger Weise aufgefasst, als ein Sein, welches frei ist von allen Prädicaten der Bedingtheit und Endlichkeit, ist daher (vorerst) scharf zu unterscheiden von dem Begriffe der Gottheit, weil dieser von sittlichen und praktischen Beziehungen unabtrennlich ist, welche in jener Idee an sich noch nicht enthalten sein können. Der Beweis für das Dasein Gottes hat mithin wesentlich den Charakter und Zweck, zu zeigen: dass die Verbindung der speculativen Idee des Absoluten mit dem Principe der Sittlichkeit unumgänglich sei (S. 404).

Der Gedanke jener Daseinsmöglichkeit übrigens, welche zunächst mit der Idee des Absoluten zusammenfällt, ist keineswegs ein leerer, ein inhaltsloser. Er schliesst im Gegentheil eine Unendlichkeit von Bestimmungen in sich, die, wenn auch keine von ihnen darauf Anspruch machen

---

*) Erste Section, LXXV, 395 fg. Dazu noch als Ergänzung die beiden, gleichfalls daselbst veröffentlichten Artikel „Glaube" und „Gewissheit."

kann, ein Wirkliches zu sein, dennoch insgesammt aller Wirklichkeit als Gesetze, als Formen, mit einem Worte: als ursprünglich, durch eine ewige Nothwendigkeit, gezogene Grenze ihrer Möglichkeit zu Grunde liegen.

Was unter einer solchen, alle Wirklichkeit bedingenden, an und für sich schon daseienden, nicht erst von der (factischen) Wirklichkeit ihr Dasein erborgenden Möglichkeit zu verstehen sei, das lässt sich für das natürliche Bewusstsein am bequemsten verdeutlichen durch das Beispiel der Mathematik. (Dies um so mehr, hätte Weisse hinzufügen können, als ja nach ihm „die mathematischen Wahrheiten" selbst ein sehr wesentlicher Bestandtheil sind jener ewigen Formenwelt, aufs eigentlichste Prädicate seiner „Idee des Absoluten".) Diese Wissenschaft, deren Wahrheiten ihre Evidenz nicht einem sinnlichen Augenschein, sondern eben nur der reinen Vernunftnothwendigkeit, absoluter Undenkbarkeit des Gegentheils verdanken, — sie bewegt sich, insofern sie nämlich die reine, nicht die angewandte ist, durchweg im Gebiete der Daseinsmöglichkeit. Die Philosophie wird diesen Begriff zugleich höher und allgemeiner zu fassen haben, indem sie in dem Begriffe der „Urmöglichkeit" zugleich den Gedanken eines Absoluten findet, eines höchsten oder letzten Möglichkeitsgrundes für alles Wirkliche, sowol der Gottheit selbst, als der gesammten endlichen Dinge. Dies sei, fügt Weisse hinzu, auch der bisher mehr nur dunkel gefühlte, als klar erkannte Sinn des „ontologischen Beweises", wenigstens das einzig Wahre und bleibend Wahre an demselben.

Er gesteht übrigens zu, dass er keinen Vorgänger in der bisherigen Geschichte der Philosophie für jene Assertion anzuführen im Stande sei; doch könne er sich auf die innere Wahrheit der Sache und auf die Folgerichtigkeit seines Gedankenganges berufen, welcher wesentlich unterstützt werde durch die weitere Betrachtung, dass ein ontologischer Beweis

für das Dasein Gottes nur insoweit, aber insoweit allerdings geführt werden könne, als jene reine Denk- und Daseinsmöglichkeit nirgend anders als eben in Gott zu suchen sei, als ein wesentliches Moment im Begriffe der Gottheit, ja als das nothwendig erste ihrer Momente, wenn auch nicht als die ganze Gottheit (S. 410 b).

Die Wichtigkeit der Sache wird es rechtfertigen, wenn wir einige kritische Bemerkungen nicht zurückhalten, deren wir uns niemals entschlagen konnten, so oft wir dieser Gedankenrichtung des Freundes begegneten, welche unter verschiedenen Modificationen in seinen Schriften wiederkehrt. Trotz der unbestreitbaren Wahrheit, die ihr zu Grunde liegt, scheinen uns hier doch verschiedene Elemente zusammengeflossen zu sein, deren genauere Sonderung nöthig wird, wenn sie der Wissenschaft dauernd sollen zugute kommen. Es sind in jener Argumentation zwei wohl zu unterscheidende Begriffe enthalten, deren jeder eigenthümliche Berechtigung hat und so zur Prämisse eines besondern Schlussverfahrens und Wahrheitsgehaltes dienen kann.

Was zuvörderst den ontologischen Beweis betrifft, so finden wir in der bezeichneten Verbesserung Weisse's eine kaum zu rechtfertigende Umdeutung seines ursprünglichen Sinnes, durch welche nach unserm Urtheil der ihm eigenthümliche Werth gerade geschwächt oder verdunkelt wird. Der Gedanke, der dem ontologischen Beweise zu Grunde liegt und welcher, unabhängig von den syllogistischen Verkünstelungen, welche er erfahren hat (und gegen diese eigentlich ist die Kant'sche Widerlegung gerichtet), durch seine Einfachheit und natürliche Fasslichkeit noch immer sich empfiehlt, lässt sich auf folgenden Gedankengang zurückführen, welchen Kant's Widerlegung um so weniger trifft, als das positive Resultat seiner Kritik der reinen Vernunft gerade in demselben Gedanken gipfelt, welcher die Prämisse des ontologischen Beweises ist, nämlich in dem Beweise von der „Apriorität" der Idee des Absoluten. Das Vorhandensein

des Begriffes eines Unbedingt-Allbedingenden im menschlichen Bewusstsein lässt uns nothwendig auf die Realität dieser Idee d. h. auf die Wirklichkeit eines solchen Wesens zurückschliessen, indem der Ursprung und der Inhalt dieser Idee in unserm Bewusstsein sonst durchaus unerklärbar bleiben müsste, sofern dieselbe durch nichts Empirisches, Endliches und Bedingtes veranlasst sein kann. In populärer Weise wurde dieser wichtige Gedanke bei den Cartesianern durch folgendes, nicht unglücklich gewählte Gleichniss erläutert. Wenn das Bild der Sonne in einer dunkeln Cisterne sich widerspiegelt, so würde die abspiegelnde Wasserfläche, sofern man ihr Bewusstsein und Schlussvermögen beilegen dürfte, berechtigt sein, von jenem Bilde zurückzuschliessen auf das Sein einer dasselbe bewirkenden Ursache ausser ihr selber, einer Sonne. So lässt die Idee des Unbedingten, Urwirklichen in uns auch auf die Realität desselben unmittelbar uns zurückschliessen. Das Eigenthümliche dieses Beweises beruht allerdings darin, aus dem Inhalte eines Begriffes (einer Idee) das ihr entsprechende Sein zu folgern, d. h. wie Kant es seinerseits ausdrückte, aus dem Begriffe die Existenz „herauszuklauben". Das Berechtigte dieser Folgerung im gegenwärtigen Falle hat sich aber durch die historische Entwickelung des ontologischen Beweises vollständig bewährt, indem Hegel, der wol zugeständlich für jetzt den Abschluss darüber gegeben hat, ganz wie Kant und völlig mit gleichem Rechte bemerkt, der ontologische Beweis sei es, der dem kosmologischen und teleologischen als eigentliche Prämisse zu Grunde liege. Daher wird es vielleicht der Mühe lohnen, auf die Hauptmomente jener Entwickelung einen Blick zu werfen.

Zuvörderst ist nicht zu übersehen, dass die beiden „Erfinder" oder besser gesagt: die bewussten Entwickler des ontologischen Argumentes, Anselm von Canterbury und Cartesius, dasselbe nicht für sich, sondern im Zusammenhange mit vorausgehenden Betrachtungen vortrugen.

Ersterer, in seinem Monologium, geht davon aus, dass die (endlichen) Dinge uns auf ein Wesen zurückweisen, das alle ihre Prädicate in sich vereinigt, die zusammenfassende Einheit, das „summum" derselben ist. Da nun das schlechthin gemeinsame Prädicat aller (endlichen) Dinge ihre Existenz ist, so ist ein absolut existirendes Wesen zu denken nothwendig, eine essentia, welche der Urquell aller übrigen Existenzen ist. Dies Wesen ist Gott. Er ist demzufolge Alles im höchsten Grade, summe ens, summe vivens, summe bonum, kurz summum omnium quae sunt, oder ens quo nihil maius cogitari nequit. So im Wesentlichen der Beweis von Anselmus in seinem vorausgehenden Monologium. Nebenbei sei bemerkt, dass in dieser Argumentation der eigentliche Kern, der concentrirteste Ausdruck des kosmologischen Beweises zugleich schon enthalten ist. Das Gegebensein endlicher Dinge, welche ebendamit den Grund ihrer Existenz nicht in sich selbst haben, lässt uns mit Nothwendigkeit auf das Dasein eines letzten, unbedingten und allbedingenden Urgrundes zurückschliessen, da der regressus in infinitum undenkbar bleibt.

Erst in dem darauffolgenden Proslogium, welches den eigentlich sogenannten „ontologischen" Beweis zum ersten mal uns vorführt, legt Anselmus den bereits gefundenen Begriff eines ens, quo nihil majus cogitari nequit, zu Grunde, um durch ein apagogisches Beweisverfahren zu zeigen, dass derjenige, welcher dem ens, quo maius cogitari non potest, dennoch die Existenz absprechen wollte, in einen Widerspruch mit seinem eigenen Denken geriethe, indem er zugeben muss, dass ein Esse sowol in intellectu als in re ein Grösseres sei, als ein Esse blos in intellectu. In dem dort gegebenen Zusammenhange erscheint dies aber lediglich als Excurs, als eine beiläufige Betrachtung um die bekannten Worte des 14. Psalms: dass nur der insipiens sagen könne, es sei kein Gott, logisch zu rechtfertigen; denn wenn er die Idee Gottes nur wirklich denke, könne er ihn nur als

existirend denken. Als ein für sich bestehender und vollständiger „Beweis für das Dasein Gottes" ist er in der scholastischen Philosophie niemals zur Geltung gekommen, und Thomas von Aquino hat ihn ausdrücklich für unzureichend erklärt.

Erst Cartesius nahm diesen Gedanken selbständig auf, indem er ihn zu einem vollständigen, für sich bestehenden Beweise entwickelte, aber nur auf der oben bezeichneten psychologischen Grundlage. „Das blosse Dasein der Idee eines Unendlichen in uns beweist die reale Existenz des unendlichen Wesens oder Gottes ausser uns, welcher sowol Original als Urheber jener Idee ist, indem nur er sie uns eingegeben haben kann, da Nichts in uns oder ausser uns sonst zu ihr Veranlassung geben könnte." *)

Leibniz wusste gegen dies Beweisverfahren nur das einzuwenden, dass in ihm noch eine Lücke ausgefüllt werden müsse. Vor allen Dingen sei zu erweisen, dass der Begriff eines solchen vollkommensten Wesen ein logisch möglicher, widerspruchfreier Gedanke sei; erst dann könne von der Existenz desselben in unserm Bewusstsein auf seine Realität ausser demselben ein gültiger Schluss gemacht werden; denn allein unter dieser Voraussetzung sei die Nothwendigkeit eines höhern Ursprungs für jenen Begriff gesichert. Den Beweis seiner logischen Denkbarkeit aber fand er darin, dass die Realitäten, die in dem vollkommensten Wesen vereinigt sein sollen, eben als Realitäten, als lautere Bejahungen sich nicht gegenseitig aufheben, in ihrer Vereinigung nebeneinander daher möglich sind oder als „compossibiles" gedacht werden können.

Mit dieser Erweiterung wurde der ontologische Beweis

---

*) Wie Cartesius diesen Grundgedanken in den verschiedensten Wendungen entwickelt und gegen die Einwendungen gerechtfertigt hat, ist von Erdmann im „Grundriss der Geschichte der Philosophie" (1866), II, 14. 15, sehr lichtvoll dargestellt worden.

von Wolff aufgenommen und in seiner „theologia naturalis", Pars I und II (1736—37), weiter ausgesponnen. Aber auch hier erscheint er nicht als einziger und ausschliesslicher, sondern als die zweite Hälfte eines Gesammtbeweises, von dem es auch jetzt noch interessant ist, sich einen übersichtlichen Begriff zu verschaffen. Im ersten Theile der „theologia naturalis, integrum systema complectens, quo existentia et attributa Dei a posteriori demonstrantur" geht er vom Gegebensein einer endlichen Welt aus, deren Bedingtheit (contingentia) uns auf die Existenz einer höchsten unbedingten Ursache zurückführt, welche nicht nur als Grund der Welt, sondern auch als Grund ihrer selbst (aseitas) gedacht werden muss. Als Grund dieser Welt muss sie in höchster Vollkommenheit (eminenter) Alles in sich vereinigen, was die Welt an wirklicher Realität enthält, dagegen nicht, was wir blos imaginärer oder phänomenaler Weise ihr beizulegen gewohnt sind. Nach dieser „aposteriorischen" Grundlage entwickelt er dann die Attribute des göttlichen Wesens auf dem Wege des Zurückschliessens von der gegebenen Beschaffenheit der Welt auf die nothwendig zu denkenden Eigenschaften eines „vollkommensten Wesens".

Den umgekehrten Lehrgang macht nun der zweite Theil, „in quo existentia et attributa Dei ex notione entis perfectissimi et natura animae (a priori) demonstrantur" etc. Hier wird vom schon gewonnenen Begriffe des „vollkommensten Wesens" ausgegangen und daraus auf seine Existenz geschlossen. Die erste Sorge dabei ist, zu zeigen, dass dieser Begriff ein möglicher, ein widerspruchsfreier sei, indem die Vereinigung aller Realitäten in ihm „compossibilis" sei. „Ens perfectissimum dicitur, cui insunt omnes realitates compossibiles in gradu absolute summo." Der Begriff der „Realität" aber bildet ebenso den Gegensatz zum Begriffe der Negation, der Abwesenheit gewisser Vollkommenheiten, als zum Begriffe des blos Phänomenalen, welches in unsern ungeläuterten Vorstellungen (perceptiones confusae)

vom Realen seinen Grund hat. Vom Begriffe der Existenz gilt jedoch weder, dass er zu den Negationen, noch dass er zu dem blos Phänomenalen gehöre; Existenz ist daher eine „Realität“ und kann mithin dem vollkommensten Wesen ohne Selbstwiderspruch nicht abgesprochen werden.

So weit Wolff in der ihm eigenen, von seinen Nachfolgern im Wesentlichen beibehaltenen Ausführung des ontologischen Beweises. In dem von ihm gegebenen Zusammenhange, als zweiter Theil und als Fortsetzung des kosmologischen Arguments, beansprucht er wenigstens keine selbständige Bedeutung; denn er wiederholt nur in apagogischer Weise, ganz wie dies bei Anselmus geschah, dass es ein Widerspruch wäre, dem vollkommensten Wesen die Existenz abzusprechen, da man doch (aus andern, früher schon vorgetragenen Gründen) genöthigt sei, die Idee eines solchen vollkommensten Wesens zu denken. Dass man mehr und mehr auf den zweiten Theil dieser Argumentation Werth legte, erklärt sich sehr leicht. Man glaubte die Bündigkeit des Beweises zu verstärken, wenn man die Idee des „vollkommensten Wesens“ nach der Bedeutung ihres Inhalts möglichst hervorhob. Man verdunkelte damit freilich den ersten Moment, der doch den Ausgangs- und Stützpunkt der ganzen Beweisführung bildete, bei Cartesius: das Vorhandensein einer solchen Idee in unserm Bewusstsein, bei Wolff: das kosmologische Argument. Vergisst man indess jenen Ausgangspunkt nicht und legt ihn ausdrücklich der ontologischen Beweisführung unter, so ist der Haupteinwand gegen sie beseitigt und sie selber gewinnt den weitern richtigen Sinn, die selbständige Bedeutung: dass damit die „Apriorität“ dieser Idee, ihr nicht menschlicher Ursprung, zum ausdrücklichen Bewusstsein erhoben wird. So kann man zugleich sich erklären, wie die grössten und scharfsinnigsten Denker, ein Anselmus, ein Cartesius, Leibniz, Wolff und zuletzt noch

Hegel in ihr Befriedigung fanden. Dass auch Kant mit diesem Sinn des ontologischen Arguments sich in Uebereinstimmung befinde, ist schon oben gezeigt worden. Ja es ist nicht zu viel gesagt, wenn wir behaupten, dass der Grundgedanke desselben aufs eigentlichste den Geist der ganzen neuern Speculation und ihren gemeinsamen Charakter bezeichne. Es ist dieser eben, so oder anders ausgedrückt, das Einverständniss über die Grundwahrheit, dass „in unserm Bewusstsein Gott ein unverkennbares, ein unwiderstehliches Zeugniss von sich niedergelegt habe".

Nicht ohne Absicht haben wir der historischen Entwickelung des ontologischen Beweises genauer nachgeforscht. Es gilt nämlich zu zeigen, wie sehr sein eigentlicher Sinn der Deutung fremd sei, welche Weisse ihm gegeben, indem er lediglich den Begriff eines „Formabsoluten", des „Inbegriffes aller Daseins- und Denkmöglichkeit", in ihm erblicken will, wie wenig daher die jenem Beweise zugedachte Verbesserung dazu beitragen könne, ihm sein verlorenes Ansehen zurückzugeben. Im Gegentheil: wenn, wie sich nach unserer urkundlichen Darstellung gezeigt hat, die wahre Bedeutung des ontologischen Beweises darin besteht, die überempirische Beschaffenheit, die „Apriorität" der Idee eines Urwirklichen zu begründen: so ist eben damit auch jede derartige Gedankenwendung abgeschnitten, in diesem Urwirklichen nur den Formbegriff „alles blos Möglichen", die Gesammtheit „aller nichtseienden Bedingungen des Seienden" wiederzufinden. Die ganze Unterscheidung zwischen Form und Gehalt, zwischen blosser Daseinsmöglichkeit und concreter Wirklichkeit ist offenbar das Product einer sehr vermittelten und keineswegs jener „apriorischen" Evidenz sich erfreuenden philosophischen Reflexion, welche anwendbar sein mag auf den Begriff endlicher und bedingter Wesen, bei welchen, scholastisch gesprochen, ihre essentia und existentia genau zu unterscheiden wohlgethan sein mag. Im Urwesen, welches zugleich der Urgrund ebenso alles

Möglichen wie alles Wirklichen ist, verschwindet die Berechtigung zu solcher Unterscheidung durchaus; für dasselbe gibt es kein „blos Mögliches", was nicht zugleich wirklich wäre; seine essentia involvirt ganz und vollständig seine existentia; und die einzig richtige Bestimmung des Absoluten von hier aus wäre nur die: dass bei ihm jener ganze Reflexionsunterschied als durchaus ungültig zu verneinen sei.

Am allerwenigsten daher kann man nach diesen Prämissen eine objective Unterscheidung im Wesen Gottes begründen, ein „prius" seiner eigenen Existenz, und eine derselben (wenn auch nur begrifflich) vorausgehende „Daseinsmöglichkeit", welche er durch „selbstschöpferische That" erst ausgefüllt und solchergestalt sich „Wirklichkeit" gegeben habe. Doch glaube ich mich über diesen Lehrpunkt des Weisse'schen Systems bereits in meiner Abhandlung: „Ueber den Begriff des negativen Absoluten und der negativen Philosophie" erschöpfend ausgesprochen zu haben *), auf welche zu verweisen hier um so mehr genügt, je weniger mir daran gelegen sein kann, auf etwa hier begangene Irrthümer erneuert hinzuweisen, statt des belehrendern Geschäftes, aufzudecken, was an dem ganzen Gedanken dennoch Probehaltiges und Werthvolles sei. Und dies führt uns auf den zweiten schon angekündigten Gesichtspunkt.

Denn allerdings hat Weisse durch jene Deutung des ontologischen Beweises auf ein anderes wichtiges Erkenntnisselement hingewiesen, dessen Hervorhebung als durchaus zutreffend und verdienstlich zu erachten ist; und auch die Wendung, diesen Gedanken gerade an den „mathematischen" Wahrheiten zu exemplificiren, hat sich seit Pythagoras und Platon bis auf J. G. Fichte den Philosophen mit fast unwillkürlicher Nöthigung aufgedrängt.

Wenn Pythagoras in der Erkenntniss der Zahlen und Zahlenverhältnisse den Charakter eines durchaus Unbedingten

*) Zeitschrift für Philosophie u. s. w., X, 260 fg.

und Allgemeingültigen fand, wenn Platon ebendeshalb die Geometrie für den Vorhof der wahren Wissenschaft erklärte, wenn Fichte endlich in seiner (spätern) Darstellung der „Wissenschaftslehre" (1801) von der einleitenden Betrachtung anhob, dass jede geometrische Wahrheit darum und nur darum ein „Wissen" sei, weil sie in einem durchaus geschlossenen und vollendeten Ueberblicke eine unendliche Möglichkeit einzelner, empirisch gegebener Fälle zusammenfasse, so liegt jenen verschiedenen Betrachtungen die gemeinsame Evidenz zu Grunde: dass es überhaupt Wahrheit gebe, ewige, unveränderlich gleichbleibende Grundbestimmungen für alles Erkennen wie für alles Sein, und dass dadurch allein die „Einheit des Subjectiven und Objectiven" bewirkt werde, auf welcher die Möglichkeit aller Wissenschaft beruht. Dieser ebenso einfache als erhabene, zugleich unwiderstehliche Gedanke von der Existenz einer ewigen Wahrheit, an welcher erkennend „theilzunehmen" der menschliche Geist „von Gott" gewürdigt sei, ein Gedanke, der schon seit Augustinus der mittelalterlichen Philosophie nicht fremd war und welcher dort in den verschiedensten Gestalten auftritt, er kann allerdings eine Deutung erhalten, welche ihn dem Grundgedanken des ontologischen Beweises ähnlich macht, und einer solchen können auch wir mit vollster Ueberzeugung beitreten. Das Denken, die „Vernunft" ist nur Eine in uns Allen, zugleich in ihren Aussagen für unser Bewusstsein, wie in ihren Wirkungen für die Dinge eine durchaus entschiedene, unveränderliche, unvergängliche. Ihr Inhalt ist das schlechthin Unbedingte in allem bedingten Daseins- und Erkenntnissgehalte; aber eben dieser Inhalt, der Inbegriff jener ewigen Wahrheiten und Denkgesetze, sagt nicht aus, dass irgend Etwas sei, sondern allein, wie es sein müsse, wenn es wäre, und dass das Gegentheil davon ein nichtzudenkender Widerspruch sein würde. So erhalten wir allerdings (mit Weisse) den Begriff eines „Absoluten" von rein formalem, „negativem"

Charakter; und ebenso richtig ist Weisse's Behauptung, dass dies Absolute nicht die Idee der „Gottheit" irgendwie erschöpfe. Nun kann allerdings mit Grund behauptet werden (abermals mit Weisse), dass es das Charakteristische des Hegel'schen Standpunktes sei, jene dem menschlichen Geiste wie allem endlichen Dasein immanente „Vernunft" zu „verabsolutiren" und damit als das Höchste, als Gott, zu fassen; und insofern wäre Weisse's Polemik gegen das Hegel'sche System völlig zutreffend, vorausgesetzt, dass nicht unerwogen bleibe, welchergestalt Hegel jenes Absolute, die absolute Idee, nicht blos als formales Princip, als System der Kategorien, sondern als concrete Macht, als den positiven Grund alles „vernünftigen" Inhalts in den Dingen habe darstellen und begründen wollen. Liegt in dieser Begriffsbestimmung Hegel's noch ein Mangel, eine Einseitigkeit, so lässt sie sich wenigstens nicht vollständig oder nicht zutreffend durch Weisse's Formel weder bezeichnen noch beseitigen. Und ihr gegenüber, glauben wir, hat unsere abweichende Auffassung Hegel's noch immer einige Berechtigung für sich anzusprechen. Sie schliesst sich wenigstens an Hegel's eigene Meinung an und deutet ihn nicht anders, als er selbst sich verstanden wissen wollte.

Auf diese Weise allseitig orientirt über den Ausgangspunkt von Weisse's Lehre nach seinem eigentlichen Sinne und Werthe können wir dieselbe nunmehr in ihren weitern Ausführungen um so sicherer verfolgen. Wir versetzen uns sogleich in den charakteristischen Kern seiner Gottes- und Schöpfungslehre, indem wir zunächst die Frage ins Auge fassen, wie Weisse von jenem Begriffe der „Urmöglichkeit" zu dem der Wirklichkeit, sowol Gottes als der endlichen Welt, sich Bahn gemacht habe: eine der schwierigsten und gewagtesten Vermittelungen, sobald einmal durch einen allerdings nur künstlichen Reflexionsact, wie von Schelling in seiner letzten Periode und von Weisse gemeinsam geschieht, Möglichkeit und Wirklichkeit, das „Quid" und

das „Quod“ einander entgegengesetzt werden, statt, wie der natürliche Gang der Betrachtung es vorschreibt, vom gegebenen Wirklichen zur Idee des Urwirklichen sich zu erheben, in welcher eben damit auch der Grund und der Inbegriff aller Möglichkeiten (ewigen Wahrheiten) enthalten ist.

Was liegt näher, sagt Weisse in Betreff dieses Ueberganges (S. 414 b), als die Annahme, dass diese Urmöglichkeit, um aus ihrem Schose eine Wirklichkeit zu erzeugen, sich selbst wird denkend ergreifen, sich ihrer selbst und eben damit dessen, was in ihr als möglich gesetzt ist, wird bewusst werden müssen? (Wir übergehen hier die Frage: wie eine reine, abstracte „Urmöglichkeit“ sich „denkend ergreifen“, ihrer bewusst werden könne, was doch offenbar den Begriff eines realen Subjects, somit überhaupt den Begriff der „Wirklichkeit“, nicht blosser „Möglichkeit“, voraussetzt. Wir ergänzen diesen jedenfalls ungenauen und unzutreffenden Ausdruck dahin, dass Weisse's wahre Meinung sei: das absolute Subject, das „Ur-Ich“, von welchem sogleich die Rede ist, habe sich „denkend“, durch einen Reflexionsact, ganz analog dem menschlichen, in seiner blossen „Möglichkeit“ ergriffen, um dieselbe seiner „Wirklichkeit“ unterscheidend gegenüberzustellen. Wir wollen ihn nicht fragen, wie er überhaupt jene willkürliche Uebertragung menschlicher Reflexionsthätigkeit auf das göttliche Selbstbewusstsein rechtfertigen wolle — dies Generalbedenken gegen seinen ganzen Standpunkt wird späterhin nicht unerwähnt bleiben —, wir müssen hier nur bemerken, dass, wenn wir ihm jene Uebertragung auch gelten lassen wollten, der ganze damit vorausgesetzte Reflexionsact des göttlichen Selbstbewusstseins doch nur insofern begreiflich werde, als Gott in der vollen „Urwirklichkeit“ ebenso seines Realseins wie seines Selbstbewusstseins allbereits besteht, dass er also durchaus nicht mehr nöthig habe, durch den hier postulirten Uebergang von „Möglichkeit“ zu „Wirklichkeit“ die „Genesis eines Ur-

bewusstseins" noch zu vollziehen, um dadurch sich erst „zum Herrn über die in ihm enthaltene Daseinsmöglichkeit zu machen". Wir wiederholen, dass es überhaupt ein Widerspruch sei, im Absoluten, dem Urgrunde und höchsten Urquell aller Wirklichkeit, einen realen Unterschied zwischen eigener Möglichkeit und Wirklichkeit anzunehmen, welcher nur bei endlichen Wesen denkbar bleibt, die, eben als endliche, den Uebergang ihrer Möglichkeit in Wirklichkeit nur aus jenem Urquell aller Wirklichkeit schöpfen können!) Aber diese Thatsache der Selbstergreifung des Absoluten, fährt er fort, der Genesis eines Urbewusstseins, eines Ur-Ich, in welchem das Absolute sich selber denkt und eben damit zum Herrn über die in ihm enthaltene Daseinsmöglichkeit macht, — wir werden sie nicht mehr als inbegriffen denken können in jener reinen Vernunftnothwendigkeit, in welcher eben nur das Mögliche als Mögliches, noch aber kein Wirkliches, also auch nicht die Urwirklichkeit enthalten ist. Aus diesem Grunde, bemerkt Weisse nebenbei, können wir jene Beweisführung, die ontologische, auch nicht als einen vollständigen Beweis für das Dasein Gottes, „eines selbstbewussten, eines lebendigen und persönlichen Urwesens", betrachten.

Zur Vervollständigung dieser Beweisführung, d. h. zu dem Erweise, dass jene zunächst nur als Möglichkeit gesetzte Selbstergreifung des Absoluten im Selbstbewusstsein wirklich stattgefunden habe, bedarf es nothwendig des Rückblicks auf die empirische Thatsache, dass in Zeit und Raum wirklich Etwas existirt, — „wäre dies Etwas auch nur das eigene empirische Selbst des Individuums, welches diese Betrachtung anstellt". Denn schon diese Existenz reicht zu, die Urthatsache zu beweisen*), dass jenes

*) Welche „Urthatsache" wir doch ohne Zweifel nicht als einen zeitlichen Vorgang, als eine historische Begebenheit zu fassen haben? Ist sie aber eine ewige, eine ewig wirkliche, so ist eben damit die obige Unterscheidung zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit, zwischen

Absolute aus seiner Verschlossenheit in sich herausgegangen sei zu einem raumzeitlichen Dasein; und dass diese Urthatsache ihrerseits nicht denkbar wäre, ohne dass ein Ur-Ich, ein Urbewusstsein gesetzt werden müsse, dies hat uns eben der ontologische Beweis gezeigt.

„Dieser Schluss, der zu seinem Obersatze die absolute Idee, zu seinem Untersatze die Bejahung einer empirischen Existenz, zum Schlusssatze die Bejahung eines selbstbewussten Welturhebers hat, ihn kann man mit dem Namen des kosmologischen Arguments bezeichnen.“ Aber sogleich fügen sich hier Gedanken an, welche dem teleologischen Argumente verwandt sind.

Wir können nämlich den Begriff innerer, den endlichen Dingen im Einzelnen und dem ganzen Weltzusammenhange eingepflanzter Zweckmässigkeit nicht aufgeben; denn er ist nicht minder eine gegebene Grundthatsache, wie die Existenz einer endlichen Welt überhaupt. Ebenso müssen wir dem innern Grunde und den Bedingungen eines solchen Zweckzusammenhanges und des in der Welt uns vor Augen liegenden Systems von Zwecken und Mitteln nachforschen. Und die Prämissen dazu sind schon gegeben in demjenigen, was das ontologische und kosmologische Argument uns darbot. „Soll Gott in der Schöpfung und Leitung des Universums als ein nach selbstgesetzten Zwecken handelnder, diese Zwecke durch frei erwählte Mittel verwirklichender Wille erkannt werden: so muss auch in seinem ursprünglichen Wesen, d. h. nach Obigem in seinem vorweltlichen Bewusstsein und Selbstbewusstsein eine entsprechende Zweckbeziehung erkannt werden.“ Somit darf schon die ursprüngliche That der Selbsterfassung im Bewusstsein als ein teleologischer Process im Wesen der Gottheit gefasst werden. „Irgendwo, in irgendeinem

---

einem „Formabsoluten“ und einem „Realabsoluten“ als eine blos illusorische bezeichnet. Jenes setzt dies schon voraus.

Anfange, muss ja doch die Wirklichkeit eines Zweckes mit seinem Gedachtsein zusammenfallen, wenn überhaupt ein teleologischer Process, durch Denken und Bewusstsein ermittelt, möglich sein soll. Irgendwo; — will man aber nicht im Widerspruche mit den schon gewonnenen Ergebnissen unserer Betrachtung die Teleologie des creatürlichen Universums allein aus sich selbst heraus beginnend denken, so wird dieser Anfang nirgends sonst zu suchen sein, als in jenem Urgedanken, der sich selber denkt, indem er die Unendlichkeit des Absoluten denkt." (S. 417 a.)

Selbstverständlich wird aber, was nach absoluter Vernunftnothwendigkeit von der Idee der Gottheit gilt, auf ganz entsprechende Weise auch gelten müssen von jeder aus diesem Urwirklichen abgeleiteten, endlichen oder creatürlichen Wirklichkeit. „Wie zufolge des Gesetzes der reinen Vernunftnothwendigkeit, welches in der Idee des Absoluten enthalten und durch philosophische Speculation aus ihr zu entwickeln ist, Gott, falls er ist, nur sein kann als Zweck seiner selbst, Zweck der idealen, in unendlicher Mannichfaltigkeit sich ausbreitenden Thätigkeit, aus der sein einheitliches Selbst hervorgeht: auf ganz entsprechende Weise kann, zufolge desselben Gesetzes, eine Welt nur sein als Inbegriff von Selbstzwecken, welche durch jenen obersten Selbstzweck mit Bewusstsein gesetzt, d. h. gewollt werden. Auch die Verwirklichung dieser Zwecke ist an Mittel gebunden, den Mitteln analog, durch welche die Wirklichkeit des Urzwecks bedingt ist. Sie ist gebunden an ein Gedankenleben, welches, wie dort nach dem Urzwecke hin, so hier von dem Urzwecke ausgeht, in beiden Richtungen aber den Inhalt der ewigen Nothwendigkeit abspiegelt in einem Elemente, welches nicht selbst ein nothwendiges, sondern ein freies, nicht ein abstractes und unveränderliches, sondern ein unendlich bewegtes und fliessendes ist".

Soviel, behauptet Weisse, lässt sich schon aus reiner

Vernunftnothwendigkeit erkennen, theils über die Idee der Gottheit, theils über die Grundbeschaffenheit einer endlichen Welt, wenn es eine solche gibt. In Bezug aber auf die Wirklichkeit der Zwecke in dieser endlichen Welt bedarf es allerdings eines Rückblicks auf die Erfahrung, einer Kenntnissnahme von der factischen Beschaffenheit der Weltzwecke. Und hiermit werden wir (es ist die eigenthümliche Gedankenwendung Weisse's) auf die „religiöse Erfahrung", speciell auf die „christlich" religiöse Erfahrung verwiesen; denn allein in der grossen, sittlich religiösen Gemeinschaft aller Vernunftwesen, von welcher wir uns durch die christliche Religionserfahrung Kunde holen, kann alle Teleologie des Weltdaseins, des Naturlebens und des Geisteslebens gipfeln. Den höchsten Zweck alles Daseins in der blossen Existenz vernünftiger Wesen, des Menschen auf der Erde, anderer Geistergeschlechter vielleicht auf andern Weltkörpern, finden zu wollen, wie die gewöhnliche Physikotheologie behauptet, genügt keineswegs; er kann nur im Begriffe der „Gemeinschaft" dieser Vernunftwesen und zwar der Gemeinschaft durch ethisch-religiöse Gesinnung gefunden werden. Weisse legt auf diesen Gedanken den höchsten Werth; denn — so behauptet er mit Recht — wenn wir durch reine Vernunfterkenntniss von der innern Teleologie des Weltdaseins überzeugt worden sind, und wenn wir nunmehr an die Wirklichkeit dieses Weltdaseins mit der Frage herantreten, wie jene Teleologie an ihm sich thatsächlich bewähre: so kann nur die höchste Weltthatsache darauf die Antwort geben; und diese ist unbestreitbar die sittlich-religiöse Gemeinschaft der Geister, mit dem ganzen unendlich reichen Inhalte, welchen sie umfasst.

Damit hat sich zugleich der „Beweis für das Dasein Gottes" vollendet; in doppeltem Sinne: die vorher noch abstracte Idee des Absoluten hat sich erfüllt mit dem höchsten, gotteswürdigsten Gehalte; und für diese Idee ist ihre Wirklichkeit erwiesen durch den Hinweis auf die Existenz

religiöser Erregungen im Menschen. Nebenbei ist zugleich dadurch der alte „moralische“ Beweis für das Dasein Gottes vertieft und in seine rechte (ergänzende) Stellung zu der Reihe der übrigen Beweise gebracht worden. (S. 418—420.)

4. Die Persönlichkeit Gottes. Die trinitarischen Bestimmungen in ihr. Gegensatz des „theocentrischen“ und „kosmocentrischen“ Standpunkts. Der „ethische“ Theismus in doppelter Gestalt: als „specifisch-christlicher“ und als „humanistischer“.

Die bisherige Verhandlung über die Beweise vom Dasein Gottes lief in das Ergebniss aus, dass das Absolute, als Ur-Ich, Urbewusstsein, nur als persönliche Gottheit zu denken sei. In dieser Gestalt empfängt die Philosophie das Problem, welches sie zu lösen hat, von der Religion, von der Thatsache einer göttlichen Offenbarung. Aber ausdrücklich als „Problem“ empfängt sie es. Denn wenn die Religion von der Voraussetzung nicht lassen kann, dass Gott ein persönlich-selbstbewusstes Wesen sei, so ist damit die Frage noch nicht erledigt, wie er dies sein könne, unbeschadet des Grundbegriffes seiner Unendlichkeit und Absolutheit.

Weisse leitet diese Untersuchung mit einem Satze ein, von welchem er behauptet, einestheils dass er den entscheidenden Wendepunkt für die glückliche Lösung jenes Problems enthalte, anderntheils dass, weil uns andern theistischen Mitforschern eben diese Einsicht entgangen sei, es uns nicht habe gelingen können, jenes Problem wirklich zu lösen. Er nennt ausdrücklich dabei neben dem Verfasser noch Braniss, Chalybäus, K. Ph. Fischer, Sengler, Wirth, Ulrici, desgleichen die Schulen Baader's und besonders

Krause's, und fügt hinzu, dass er dabei hauptsächlich auf die zwischen ihm und mir gewechselten Streitschriften verweise (es sind die bereits oben von mir angeführten), welche die hier berührte Frage zu ihrem Mittelpunkte haben.

Der bezeichnete Satz ist folgender:

„Zwischen dem Absoluten der philosophischen Speculation und der Persönlichkeitsforderung der religiösen Erfahrung besteht ein unversöhnlicher Widerspruch, so lange als die Forderung gestellt wird, die Persönlichkeit Gottes unmittelbar als das Absolute, oder das Absolute unmittelbar als Persönlichkeit zu setzen." (S. 424 b.)

Und erläuternd wird sogleich hinzugefügt: „In der Einsicht, dass das Absolute des reinen Denkens, die absolute Idealität der reinen Vernunft, nicht selbst der lebendige, persönliche Gott, sondern nur die unendliche Möglichkeit eines lebendigen, persönlichen Urdaseins und hiermit alles Daseins überhaupt ist, in dieser Einsicht erkenne ich den entscheidenden Schritt, der die philosophische Speculation über ihren bisherigen Standpunkt hinausführen muss; was eben darum, weil sie diesen Schritt nicht gethan, den hier Genannten" (es sind die soeben von mir ausgehobenen Namen) „bei allem Aufgebot speculativer Kräfte nicht gelingen konnte".

Weisse fügt bei, dass er sich eines besondern Beweises für jene Behauptung überheben zu dürfen glaube, da alles Bisherige, seine ganze Fassung des ontologischen Arguments, dieser Beweis gewesen sein müsse. Wir geben dies zu; aber eben damit erhalten auch wir das Recht, auf die schon angeführten Generalbedenken uns zu berufen gegen jene ganze Unterscheidung zwischen dem negativ Absoluten und einer Erfüllung desselben durch den dazutretenden „positiven" Gehalt, wenigstens insoweit sie einen objectiven Unterschied im göttlichen Wesen selbst begründen soll, statt blos als theoretische Unterscheidung unseres (menschlichen) Denkens zu gelten.

Und auch nur mit diesem ausdrücklichen Vorbehalte dürfen wir unserm Freunde in seine weitern Untersuchungen folgen, und wir sind sogar im Stande, unter dieser Einschränkung und mit dieser Deutung alles Belehrende uns anzueignen, was diese Untersuchungen uns bieten.

Ganz mit Recht sagt er und zu unserer vollsten Beistimmung: dass das Absolute der reinen Vernunft noch nicht selbst der persönliche Gott sei, sondern nur die Möglichkeit dieses Gedankens in sich schliesse; und so gewiss es nöthig und wichtig ist, streng auf den Unterschied zu halten zwischen dem Beweise für das blosse Dasein Gottes oder eines höchsten Wesens in abstracto und zwischen der Erkenntniss, dass dies höchste Wesen nur als persönlicher, selbstbewusster Geist, zu allerhöchst nur mit den possitiven Eigenschaften eines vollkommensten Geistes gedacht werden könne: so erkennen wir dankbar das Verdienst an, welches sich Weisse durch bestimmteste Hervorhebung dieses Lehrpunktes erworben hat. Damit besteht jedoch die angedeutete Grunddifferenz fort über die Art jener Beweisführung; ja diese Differenz erhält hier noch geschärfteren Ausdruck.

Weisse behauptet, dass das Absolute noch nicht der persönliche Gott sei, sondern dass seine Idee nur die „Möglichkeit“ eines solchen enthalte. Dieser Begriff der Möglichkeit kann jedoch in doppeltem Sinn gefasst werden; und eben über die Deutung dieses Sinnes gehen wir in entgegengesetzte Auffassungen auseinander. Er kann entweder die objective Möglichkeit bezeichnen, aus welcher Gott selbst zufolge eines Processes „realer Selbsterzeugung“ sich zur Persönlichkeit fortbestimmt und solcherweise seine an sich „unendliche“ Möglichkeit ein für allemal zur Wirklichkeit entscheidet; und in der Aufweisung (der Nachconstruction) dieses göttlichen Realprocesses würde dann (nach Weisse's Auffassung) der „speculative“ Beweis für das Dasein, nicht blos eines Absoluten, sondern

der absoluten Persönlichkeit Gottes bestehen. Oder aber jener Begriff kann auch die Möglichkeit für unser Erkennen bezeichnen, von der Idee des (blossen) Absoluten aus durch weitere Gründe, die offenbar nur (und hierin würden wir uns wieder Weissen annähern) aus gewissen Weltthatsachen geschöpft sein können, zum Beweise seiner Persönlichkeit durch einen „Erkenntnissprocess" fortzuschreiten, den wir nunmehr gleichfalls als den vervollständigten Erweis „für das Dasein Gottes" zu bezeichnen vermöchten, ganz in derselben Absicht und mit dem gleichen Erfolge, welchen Weisse seiner Nachconstruction des göttlichen „Realprocesses" zuschreibt.

Jenen ersten Weg schlägt nun Weisse ein, wir den zweiten; denn niemals werden wir ihm in jene transscendenten Regionen folgen können, weil wir aus sehr triftigen erkenntnisstheoretischen Gründen an der, wie wir glauben, besonnenern Auffassung festhalten, dass unser Standpunkt niemals ein „theocentrischer", das Wesen Gottes objectiv nachconstruirender werden könne, sondern dass wir lediglich „kosmo-" und „anthropocentrisch" aus der empirisch gegebenen Beschaffenheit der Weltthatsachen zurückzuschliessen vermögen auf die Idee des höchsten Wesens, welches in seinem Ansich nur indirect erkennbar ist und bleibt. Im übrigen wird das Recht zu dieser kritischen Bemerkung und zugleich ihre Wichtigkeit für eine „speculative Theologie" auf neuer, umfassenderer Grundlage am Schlusse dieser Abhandlung noch entscheidender sich geltend machen.

Nach dieser durchgreifenden Bemerkung dürfen wir kürzer sein in der weitern Darlegung des Charakteristischen von Weisse's Lehre, nachdem der Hauptpunkt unserer Differenz bezeichnet ist. Er geht sofort über zum Beweise von der „Persönlichkeit" Gottes, welcher ihm mit der Construction der „immanenten Wesenstrinität" zusammenfällt; denn „nur der dreieinige Gott ist der persönliche".

Diese speculative Construction der göttlichen Trinität entspricht genau oder bildet ab die eigene objective Selbstconstruction, mit welcher Gott sich aus seiner Urmöglichkeit zur (ein Unendliches in sich umfassenden) Wirklichkeit fortbestimmt, sowol realer Weise durch einen innern nie rastenden Selbsterzeugungsprocess, als nach seiner idealen Seite, indem er als „Logos" seine reale Unendlichkeit in die Einheit des Selbstbewusstseins und so sich zur Ebenbildlichkeit erhebt; während die stetige Einigung und Wechseldurchdringung jener beiden Seiten, als der dritte Moment, den „Geist", eben den Begriff der „Persönlichkeit" Gottes erst vollendet. Diese immanente oder Wesenstrinität ferner spiegelt sich ab und wird nachbildlich verwirklicht in der „Offenbarungstrinität", für welche die von der kirchlichen Dogmatik gewählten Ausdrücke: „Vater", „Sohn" und „Geist", eigentlich erst völlig zutreffend sind, wie sie an sich selbst das Fundamentaldogma des Christenthums ausmachen. „Der Menschensohn wird gezeugt und geboren, wie der ewige Logos, in einem Processe göttlicher Gedankenzeugung; denn er ist ein Gebilde, welches sich, ohne vorgängiges Bewusstsein oder zuvorgefasste Absicht, aus dem gottbefruchteten Geburtsschose der Gottheit emporringt. Der Geist, der göttliche und der gottmenschliche Wille, geht aus, so hier wie dort, von dem Vater und dem Sohne, das heisst: er entsteht zwar gleich ursprünglich mit dem Sohne aus dem Wesen des Vaters; aber er vermittelt sich zugleich durch das lebendige, schon vorhandene Selbstbewusstsein, durch das rein göttliche in der Sphäre des vorweltlichen — durch das gottmenschliche des Menschensohnes in der geschichtlichen des Menschendaseins." (S. 442 a.)

So weit in den wesentlichen Grundzügen Weisse's Construction des Trinitätsbegriffes, welche ihm zugleich — es ist dies nicht zu übersehen — der vollendete, zum Abschluss gebrachte „Beweis für das Dasein eines persönlichen

Gottes“ sein soll, welchen die bisherige Speculation verfehlt habe.

Sehr bereitwillig erkennen wir an, dass mit diesem Beweise, wenn wir nicht aus ganz andern schon bezeichneten Gründen gegen ihn Einsprache erheben müssten, jeder blos pantheistische Gottesbegriff vollständig aufgehoben, die ganze pantheistische Weltanschauung principiell durchbrochen sein würde. Jener trinitarische „Process“ ist ein durchaus transscendentaler, im vorweltlichen Innern der Gottheit verlaufender, welcher mit dem Schöpfungs- und Entwickelungsprocess der endlichen Dinge nichts gemein hat, wiewol er als das schlechthin Bedingende dem letztern causal vorausgeht. Denn der Weltprocess stellt, nur abgeleiteter Weise und in Zeitverlauf auseinandergezogen, lediglich dasselbe dar, was urbildlich oder ursprünglich in Gottes Wesen und Bewusstsein auf ewige und vollkommene Weise ineinander ist. Der Begriff der „Transscendenz“ in der „Immanenz“ ist mit Klarheit und Entschiedenheit festgehalten.

Von andern Seiten ist schon mehrfach erinnert worden, dass diese Sätze vielfache Parallelen darbieten mit Schelling's Gotteslehre in ihrer zuletzt hervorgetretenen Gestalt; und ausdrücklich nimmt sogar Weisse den Schelling'schen Begriff „göttlicher Potenzen“ nicht nur in Schutz, sondern er adoptirt ihn sogar für sich, indem er den „ersten Moment“ des göttlichen Wesens, den „Vater“, als „die noch nicht für sich zum Actus übergehende Potenz der Persönlichkeit“, und ihr gegenüber den zweiten Moment, den „Sohn oder Logos“, als „den mit jener Potenz gleich ewigen Actus“ erklärt. (S. 433 a.) Darauf aber, auf diese mehr vereinzelte Uebereinstimmung, möchte sich die Aehnlichkeit zwischen beiden Gotteslehren beschränken; denn im übrigen ist ihr Standpunkt und sind ihre Prämissen durchaus verschieden; und auch jetzt noch kann es von Bedeutung sein, über diesen principiellen Unterschied die volle Klarheit zu verbreiten.

Die Prämissen, auf die Weisse seine Gotteslehre zu begründen sucht, sind doppelter Art: der Inhalt der „reinen Vernunftwahrheiten" einestheils — wir haben diese Seite bereits kritisch erörtert —, anderntheils der entwickelte, auf seine tiefern Gründe zurückgeführte Gehalt der religiösen, namentlich der christlich religiösen „Glaubenserfahrung". Man kann abweichender Meinung darüber sein (und wir selbst befinden uns in diesem Falle), ob im Gehalte der letztern, rein als solcher, eigentlich theoretische Anknüpfungspunkte für den allgemeinen, rein metaphysischen Begriff der Gottheit enthalten seien. Denn dasjenige, was durch „religiöse Erfahrung", zunächst gar nicht in unserm Denken, sondern in unserm Gemüth und Willen erweckt, befestigt und endlich allerdings zu einer unwiderstehlichen „Ueberzeugung" (zu glaubender Zuversicht) erhoben wird, hat durchaus nicht theoretisch metaphysischen Inhalt. Dieser (echte) Glaube verhandelt nicht und setzt nichts fest über die Formeln, in denen das Wesen Gottes richtig zu denken sei. Solch Beweisen und begriffliches Formuliren gilt ihm für gänzlich überflüssig, so gewiss er die Stimme seines Gottes in seinem Gemüthe, den Beistand dieses Gottes in seinem Willen „erfahren" hat. Und keinerlei scharfsinnige Analyse kann aus solcher „religiösen" Erfahrung herausläutern und allein durch sie für begründet halten, was ursprünglich nicht in ihr liegt, was überhaupt im blossen Erfahrungskreise nicht gefunden werden kann: den transscendentalen Begriff der Gottheit sammt Allem, was weiter davon abhängt.

Sicherlich daher, und die nähere Betrachtung von Weisse's Gotteslehre gibt dazu den Beleg, sind es andere Elemente, welche in diesen zweiten Theil seiner Beweisführung mithineinspielen: es sind die kirchlichen Dogmen. Wir werden diese nicht gerade mit Schelling („Producte einer kläglichen Philosophie" nennen. Aber dass sie aus besonnener, von ungeprüften Voraussetzungen gereinigter

Metaphysik hevorgegangen seien, wird jetzt kaum noch irgend ein philosophisch geschulter Theolog behaupten; und Weisse am allewenigsten, imdem er gerade am eifrigsten bemüht war, eine besser begründete Dogmatik zu schaffen. Dennoch ist es gerade dadurch gekommen, dass die kritisch philosophische Durcharbeitung jenes dogmatischen Stoffes ihm die wissenschaftliche Handhabe für seine eigene Gotteslehre gewesen ist. Seine grosse theologische Gelehrsamkeit, sein seltener Scharfsinn in combinirender Deutung und Auslegung liessen ihn das allerdings bedenkliche Experiment versuchen, von jenen „altehrwürdigen Resten" noch so viel zu retten, als möglich schien. Und dies ist die zweite Differenz, die von Anfang an zwischen Weisse und mir bestanden hat; es ist die dogmatisch-theologische Färbung, die er seinen Philosophemen gab, das für die Philosophie ganz überflüssige Bestreben, zugleich Theolog zu sein und mit diesem Vorstellungskreise sich auseinanderzusetzen. Wir an unserm Theile halten einen andern Weg für sicherer und ausgiebiger nach jenem Ziele, welches allerdings auch das unserige ist. Es ist der Weg durch die Gesammtheit der natürlichen und der geistigen Weltthatsachen, die einen reichern und besser begründeten Begriff vom Wesen Gottes uns zu gewähren scheinen, als jene blos theologischen Voraussetzungen. Doch ist darüber im Folgenden noch ein weiteres Wort zu sagen.

Indess hindert diese Differenz uns nicht, das hohe und eigenthümliche Verdienst anzuerkennen, welches Weisse gerade durch sein Hervorziehen der religiösen, der christlichen „Glaubenserfahrung" (wie er es nennt) auch für die Philosophie als solche, nicht blos für die Dogmatik, sich erworben hat. Denn jene „Erfahrung" erweist sich psychologisch als die höchste geistige Thatsache; welthistorisch hat sie sich als die durchgreifendste und umschaffendste Geistesmacht erprobt, damit überhaupt als die höchste Weltthatsache erwiesen. So hatte Weisse im höchsten

Sinne Recht, seine gesammte Lehre auf diesen Mittelpunkt der Wahrheit hinzurichten, um die speculativen Bedingungen derselben theils zu ergründen, theils zu erschöpfen. Er hat damit nicht nur seine eigene Lehre von allen naturalistischen und pantheistischen Beimischungen frei gehalten, entschiedener und reiner als Schelling, sondern er ist dadurch auch der Mitbegründer des „ethischen Theismus" geworden, desjenigen Theismus, den auch wir als den einzig gründlichen und vollgenügenden anerkennen; denn nicht der Inhalt oder das Ziel, sondern lediglich die Art der Begründung ist es, wogegen wir einzelne methodologische Bedenken richten mussten. Im Ganzen aber beurtheilt, verdient sein System durch die Macht innerer Wahrheit, durch den Reichthum und die Tiefe seiner Gedanken, durch den hohen sittlich religiösen Geist, der es durchweht, nicht zufälliger Weise oder als Ergebniss blos subjectiver Gefühlserregungen, sondern gegründet auf die tiefsten Principien, welche die Forschung überhaupt zu erreichen vermag, — durch dies Alles verdient es eine der höchsten Stellen unter den gleichzeitigen Philosophien, und Weisse hat seine unvergängliche Bedeutung eben dadurch sich selbst errungen, indem er an seinem Theile und in der ihm eigenthümlichen Weise den nächsten, wahrhaft abschliessenden Gedanken in die Zeit warf.

Dagegen dürfen wir das Bekenntniss nicht zurückhalten, dass Schelling, trotz seines reichen und glänzenden Tiefsinns, nach jedem dieser Gesichtspunkte hinter jenem Denker uns zurückzustehen scheint. Es zieht sich ein Grundmissverständniss weit bedenklicherer Art durch seine ganze speculative Theologie hindurch, über dessen wahren Charakter sich klar zu werden auch jetzt noch von grosser Bedeutung ist; und sicherlich war es ein richtiges Gefühl, ein zutreffender wissenschaftlicher Instinct, dass, soweit wir wissen, kein Theolog seine Deutung der christlichen Dogmen sich

angeeignet hat, wenn auch der tiefer liegende Grund dieser Enthaltung nicht überall zu deutlichem Bewusstsein kam. *)

Es war der zündende Gedanke, der von Kant's grösstem und bedeutungsvollstem Werke: der „Kritik der Urtheilskraft“, in den genialen Jünglingsgeist Schelling's fiel, welcher allein unter den Nachfolgern Kant's ihn zu seiner vollen Consequenz erhob — und auch wir, die Epigonen einer so grossen Vergangenheit, werden noch immer wohl thun in ähnlicher Weise an jener Hinterlassenschaft Kant's uns zu befeuern; es war der Gedanke: das Universum stelle dar eine stetig sich steigernde Reihe von Mitteln und Zwecken, von Entfaltungen des Höhern aus dem Niedern, des Bewussten aus dem Bewusstlosen, des Geistes aus der Natur; aber in solcher Weise, dass der Geist, die „Vernunft“, das eigentliche „prius“, der Anfang und Grund von Allem, darum aber auch das in der endlichen Entwickelung zu erreichende Ziel von Allem sei. Diesen Grundgedanken eines Zwecksystems in den Dingen, von den kritischen Bedenken eines subjectiven Idealismus, welchem er bei Kant noch verfallen war, durchgreifend befreit zu haben, um ihn in seiner ganzen objectiven Wahrheit hinzustellen, dies ist das nicht hoch genug anzuschlagende Verdienst Schelling's geblieben. Dass ihm, so lange er auf dem Standpunkt des Identitätssystems sich befand, das Subject,

---

*) Um das nachfolgende Urtheil nicht ungerecht oder unmotivirt zu finden, möge man zur Begründung desselben eine frühere kritische Schrift vergleichen, die, auf eine quellenmässige Darstellung der letzten Schelling'schen Lehren gestützt, die oben im Text bemerkten Gesichtspunkte weitläufig erhärtet. Aber auch aus dem Grunde müssen wir auf die Schrift hier Bezug nehmen, weil sie gerade an dem Gegensatze und dem dadurch erregten Bedürfnisse denjenigen Grundgedanken entwickelt, den wir durch die Bezeichnung des „ethischen“ Theismus in die Zeitphilosophie einführen wollten. Man vergleiche: „Ueber den Unterschied zwischen ethischem und naturalistischem Theismus mit Bezug auf Fr. W. J. von Schelling's sämmtliche Werke, II, 1, Stuttgart und Augsburg 1856, von J. H. Fichte“ (Halle 1857). Die die Schelling'sche Lehre betreffenden Hauptstellen finden sich S. 8—16, 20—31, 39—57.

der **Träger** dieses Weltrevolutionsprocesses, mit dem „Absoluten" zusammenfiel, dass Gott selber dieser Entwickelung sich zu unterwerfen habe, dies pantheistische Resultat war für Schelling freilich ein unvermeidlicher Durchgangspunkt; und welche bittere Früchte dies der Philosophie damaliger Zeit getragen, ist bekannt genug.

Schelling durchbrach jedoch in seiner spätern Lehre mit ernstem Vorsatz diese Schranken; Gott ist ihm jetzt die transscendentale, gegen die Welt freie Macht; er ist der „**Herr alles Seins**". Ja die gegenwärtige — die „Sinnenwelt" — steht in gar keinem „directen" Verhältniss zum göttlichen Wesen; Gott ist nur mit seinem „Unwillen" in ihr. (Dies sei der „speculative" Sinn der im Alten Testamente so häufig vorkommenden Aussprüche über den Zorn Gottes, behauptet Schelling; wir aber meinen, dass sein theologisch orthodoxirendes Bestreben die eigentliche Veranlassung gewesen sei zur Erfindung jenes seltsamen Philosophems!) Denn das sinnliche Universum ist nach Schelling's späterer Lehre nur Product eines „Abfalls", erregt durch den Menschen, den „Urmenschen", indem dieser, in welchem die „drei göttlichen Potenzen" (die in gegenseitige „Spannung" getreten waren, „damit" eine Schiedlichkeit der Dinge, eine Schöpfung sein könne) wieder zur Einheit verbunden waren, diese Einheit gestört, die göttlichen Potenzen in sich, in seinem **Bewusstsein**, von neuem in Spannung versetzt habe. Durch dieses Heraustreten aus der göttlichen Einheit, „Umfriedung" (Paradies), hat der Mensch nun zugleich dem Principe der Scheidung, welches bei ihm in der Potenz verbleiben sollte (dem „Satan"), zur Verwirklichung verholfen und so die abgefallene Welt, die irdische Welt der Schwere und der dunkeln Materie, zur Existenz gebracht. Aus dem Ur-Menschen ist ein Menschengeschlecht geworden, und seine Einheit mit dem Geiste ist gelöst. Aber die Menschengeschichte, welche eigentlich die Geschichte des menschlichen Bewusstseins ist, kann keinen andern Inhalt

und keine andere Bedeutung haben, als diese, den Menschen und dadurch die ganze abgefallene Welt wieder in Gott zurückzubringen, wonach am Ende der Tage Gott wiederum der „Herr alles Seins“ geworden sein wird. Der Verlauf ist, dass innerhalb des menschlichen Bewusstseins derselbe Vorgang sich wiederholen muss, durch welchen das menschliche Bewusstsein entstand; parallel daher mit dem theogonischen und kosmogonischen Processe erscheint im „mythologischen Processe“ das Bewusstsein successiv den einzelnen göttlichen Potenzen, einer Reihenfolge von Götterdynastien, unterworfen, welchem Glauben an Vielgötterei die „Offenbarung“ gegenübertritt, dass nur Einer der wahre Gott sei, die Einheit dieser Potenzen. Christus präexistirt vor seiner Menschwerdung schon als innerweltliche „kosmische Potenz“ und sein Erscheinen im Fleisch als zweite göttliche Persönlichkeit (Sohn) hat eben die Bedeutung, die „Spannung“, die Disjunction der göttlichen Potenzen im menschlichen Bewusstsein aufzuheben, wodurch Gott (der Vater) nun nicht mehr nur mit seinem Unwillen in der Welt ist und auch der heilige Geist (der Dritte) jetzt erst mit voller Wirksamkeit hervortreten kann in der christlichen Kirche.

Wir brauchen diesen kosmogonisch-christologischen Mythologumenen, welche für Philosophie gelten sollen, hier keine besondere Kritik mehr gegenüberzustellen. Dies ist im obenbezeichneten Werke geschehen nach allen Gesichtspunkten, welche dabei in Frage kommen konnten. Uns interessirt hier nur ihr allgemeiner Charakter und das Princip, aus dem sie hervorgegangen.

Wir können dies allerdings „Theismus“ nennen; aber es ist Theimus von nur „naturalistischer“ Bedeutung; denn alle Thaten des Menschengeistes, die gesammte Menschengeschichte mit ihren ethischen Werthen und Unwerthen, die ganze christliche Heilslehre haben hiernach in letzter und höchster Instanz lediglich einen metaphysisch-kosmischen,

keinen ethischen Sinn; denn selbst die Erscheinung des Welterlösers, worin der „Glaube“ die höchste und entscheidendste Liebeserweisung Gottes für den Menschen in der Geschichte erblickt, muss hier sich gefallen lassen zu einem „kosmischen“ Vorgang umgedeutet zu werden, durch welchen Gott nur seine eigene, durch den Abfall des Menschen unversehens eingetretene Wesensspannung wieder ausheilt.

Und möchte doch dies sein; wenn die „christlichen Mysterien“ nur wirklich dadurch erklärt, vom Lichte eines tieferen Verständnisses durchdrungen würden. Das Gegentheil findet statt: was in ihnen von einfach überzeugender, menschlich uns naheliegender, tief gemüthsergreifender Verständlichkeit ist, verwandelt sich uns hier in eine „kosmologische Hypothese von schwer deutbarem, zweifelhaftem Sinne und von allerfrostigster Wirkung; und die Wahl wird uns nicht schwer, dies ganze Erklärungsprincip abzulehnen, weil es abstrus ist für das Denken, wie ohne Werth für das menschliche Gemüth.

Wichtig ist uns hier nur die Quelle zu bezeichnen, aus der diese und ähnliche Misvertändnisse geflossen, um der belehrenden Warnung willen, die daraus für uns hervorgeht. Es ist an ein Doppeltes dabei zu erinnern, dessen eine Hälfte sich auch noch auf Weisse zurückbezieht.

Schelling's erkenntnisstheoretischer Standpunkt zuvörderst hat auch in seiner spätern Lehre die alten pantheistischen Voraussetzungen nicht durchbrochen, nach denen es zulässig, wenigstens nicht geradezu inconsequent erscheinen konnte, die kosmischen oder eigentlich doch nur epitellurischen Entwickelungsprocesse unmittelbar in das göttliche Wesen zurückzuschieben, von einem „Deus implicitus“ und „explicitus“ zu reden, und Gott selbst aus einem „blinden Sein“, aus bewusstlos gährenden Anfängen zu einer „Lichtwelt“ und vernünftig gegliederten Schöpfung sich erheben zu lassen, blos aus dem Grunde, weil die Erdgeschichte einen solchen Verlauf genommen zu haben scheint. Aber

ganz unzulässig wird die Auffassung, wenn mit dem neugewonnenen Principe der Transscendenz Gottes auch die Frage nach den Bedingungen der Erkennbarkeit dieses „überweltlichen“ Gottes entsteht, in Betreff welcher bei nur einiger Besonnenheit unverkennbar und unverlierbar die Einsicht sich aufdrängen muss: dass wir nur vom Standpunkt der Weltgegebenheit aus („kosmo-“ und „anthropocentrisch“) zurückschliessen können auf die Beschaffenheit der höchsten Weltursache, deren „Idee“ zwar als apriorische Wahrheit unserm Bewusstsein, unserm Denken gegenwärtig ist, deren Wesen aber niemals direct, sondern nur in ihren Wirkungen uns erkennbar wird. Von einem „adäquaten Erkennen des Absoluten“ aber, sammt Allem, was damit zusammenhängt, hätte seit dem entscheidenden Ergebniss Kantischer Speculation nicht mehr die Rede sein sollen; und eben dies war zugleich der Sinn und das Recht des Protestes, den J. G. Fichte von Anfang an und im weitern Verlaufe*) der Naturphilosophie entgegenhielt, durch geflissentliche Besinnungslosigkeit, durch bewusste Verleugnung der Reflexion den Standpunkt des Absoluten gewinnen zu wollen.

Das Zweite ist, einzusehen, wie übereilt und unkritisch, ja wie kurzsichtig überhaupt es sei, philosophischer Seits Gottes Wesen und Wirken Bedingungen zu unterwerfen und Entwickelungsphasen durchschreiten zu lassen, zu denen die empirischen Belege doch nur in den diesseitigen, epitellurischen Weltthatsachen gefunden werden. Von diesen beschränkten Massstäben und Gesichtspunkten den Geist zu

---

*) So schon in den ersten brieflichen Winken an Schelling aus dem Jahre 1800 („Fichte's und Schelling's philosophischer Briefwechsel“ [Stuttgart 1856], Brief XXVII, S. 80 fg., wieder abgedruckt in „J. G. Fichte's Leben und literarischem Briefwechsel“ 2. Ausg., [Leipzig 1862], Bd. II); und noch ausgeführter in seiner öffentlichen Erklärung aus dem Jahre 1806: „Bericht über die bisherigen Schicksale der Wissenschaftslehre“ (Sämmtliche Werke, VIII, 384 fg.).

befreien, hat man ja stets als die schönste Frucht philosophischer Bildung betrachtet. Und so können wir diesem Philosophiren den Vorwurf nicht ersparen, dass es völlig in alttheologischer Weise die Erde und Erdgeschichte zu einer Bedeutung und einem Erkenntnisswerthe erhoben habe, welche zwar die Theologie consequenter Weise nicht entbehren kann, von denen aber weder die Philosophie noch die Naturwissenschaft Gebrauch zu machen vermag. Hat doch Schelling eben aus jener blos theologischen Rücksicht der „kleinen Erde", nicht den „stolzen Lichtern des Himmels", den Vorzug ertheilt, wenn auch nicht astronomisch, doch kosmisch, der „Mittelpunkt" des Weltalls zu sein, weil sie die „einzige" Stätte zur Verwirklichung des endlichen Geistes und dadurch vermittelt, des höchsten Actes der Weltschöpfung, der Menschwerdung Gottes geworden sei, mittels deren Gott sich nun wieder zum „Herrn des Seins" gemacht habe. Denn überhaupt „gehen die Wege der Schöpfung nicht vom Engen ins Weite, sondern vom Weiten ins Enge".

Wir an unserm Theile können nur finden, dass durch solche Ergebnisse der Gesichtskreis der Forschung willkürlich beschränkt und eingeengt, nicht aber befreit und zu höherem Umblick erweitert werde. Wir müssen vielmehr in dergleichen sinnreichen Willkürlichkeiten, welche doch nur aus der Tendenz entspringen, gewissen theologischen Voraussetzungen ein speculatives Gewand zu leihen, eine neue Mahnung für die Philosophie erblicken, von dem gesammten theologischen Vorstellungskreise vollständig sich loszusagen und auf Grundlage der jetzt so unendlich erweiterten wissenschaftlichen Einsicht von den Gesetzen des Weltganzen und von der Entwickelungsgeschichte des menschlichen Geistes, eine theologisch voraussetzungslose speculative Theologie und Religionslehre sich zu schaffen.

Von all jenen Trübungen und Halbheiten ist nun die Weisse'sche Gotteslehre, wir müssen nochmals es erinnern,

völlig frei geblieben. Sie vertritt den reinen, von naturalistischen und pantheistischen Beimischungen geläuterten Theismus, denselben, auf welchem eigentlich das Christenthum ruht und ohne dessen scharf und streng festgehaltenen Begriff gar keine richtige philosophische Auffassung desselben möglich ist. Eben deshalb haben wir ihn als „ethischen“ Theismus dem „naturalistischen“ Schelling's gegenübergestellt. Und wir erkennen es als das höchste, unvergängliche Verdienst unseres Freundes, mit solcher Klarheit, Energie und Consequenz jenes grosse Princip durchgeführt zu haben. Aber nach den Ergebnissen, deren wir im Vorhergehenden gedachten und welche noch mehr bestätigt werden durch die gesammte Haltung seiner „philosophischen Dogmatik“ (3 Bde., Leipzig 1855—62), hat dies Princip bei Weisse wesentlich eine retrospective Tendenz behalten. Weisse will die specifisch christliche Theologie verbessern, ihr eine haltbarere, philosophisch begründete Dogmatik verschaffen, und dabei von ihrem alten Begriffs- und Formelapparate festhalten, was möglich ist; und wir müssen zugeben, dass diese Richtung gerade in den letzten Vertretern der Speculation die gleiche, die vorherrschende war. Denn nicht blos Schelling, sondern nicht minder Franz Baader und Hegel, wiewol von verschiedenen Standpunkten und mit sehr divergirenden Ergebnissen, sehen wir wenigstens in dieser Bestrebung übereinstimmen.

Uns gilt es jenen specifisch „christlichen“ Theismus zum universalen, zum „humanistischen“ zu erweitern. Denn wir geben zu bedenken, dass die von Grund aus veränderte und erweiterte kosmologische Weltanschauung nicht nur, sondern noch mehr der ungleich freiere Ueberblick über das Wesen und den gemeinsamen Ursprung der grossen weltgeschichtlichen Religionen, wie endlich die tiefer gewonnene Einsicht von dem Göttlichen und Gotteingegebenen jeder echten Culturentwickelung, — dass alles dies auch speculativ einen erweiterten, wie vertiefteren Gottesbegriff

unerlässlich macht, für welchen durchaus nicht mehr, wie Weisse will, die „christliche Religionserfahrung", d. h. der bisherige christliche Vorstellungskreis, die einzige Erkenntnissquelle und der ausschliessliche Massstab bleiben kann.

Dazu wird aber auch eine von Grund aus veränderte Untersuchungsweise nöthig, und hier vor Allem ist wohlgethan, an jene schon angedeuteten methodologischen Cautelen über die Erkennbarkeit Gottes und ihre Grenzen zu erinnern. Es ist dabei aufs stärkste zu betonen, was einerseits das nothwendige Ergebniss kalter wissenschaftlicher Einsicht ist, andererseits, der Aufblähung selbstbeliebigen Dünkels und Dünkens gegenüber, die rechte Demuth des Lernens und der Selbstbescheidung uns zum Gebote macht: dass wir Gott niemals a priori, auf „adäquate Weise" und „aus reiner Vernunft", sondern nur a posteriori und nur insoweit zu erkennen vermögen, als er in seinem Werke, der Welt, sich uns „offenbart" hat und darin sich zu offenbaren fortfährt. Sein Wesen und Wirken ist somit am allerwenigsten ein „unerkennbares", verborgenes, wohl aber ein „unergründliches", eine unendliche, stets neu anspornende Aufgabe für unsere Forschung. Und eben die durchgreifende Einsicht, dass wir in den „Gesetzen der Natur" wie in den Culturthaten der Menschengeschichte recht eigentlich Erweisungen des göttlichen Verstandes und Willens vor uns haben, diese fundamentale Begründung ist die Aufgabe, welche der Philosophie als solcher obliegt. Damit wird die gesammte Weltwissenschaft („Weltweisheit", ein jetzt verschmähter, aber richtig bezeichnender Name!) mittelbar zugleich zur „Theologie" erhoben, zu einer immer tieferen und reicheren Gotteserkenntniss, Gottesüberzeugung, welche, wahrhaft humanistisch, keine echte Culturerscheinung davon ausschliesst, ein Zeugniss „göttlicher Vorsehung" zu sein.

Diese Religion der neuen Weltzeit nun, deren Aufgang und Morgenröthe sich uns in deutlichen Spuren verräth,

freilich mehr noch in einem tiefen Sehnen nach ihr und durch ungewisse Vorversuche, — sie wird, wenn sie einmal mit Klarheit erkannt und mit der begeisternden Ueberzeugung ergriffen worden, die auch sie zu gewähren vermag, mitnichten an die „Stelle“ des Christenthums treten wollen, als „neue“, „höhere“ Religion (dies eben ist eine der Unklarheiten, mit denen die modern humanistische Modephilosophie behaftet ist), am wenigsten irgend eine Wahrheit desselben gefährden; sondern umgekehrt wird sie es ganz erst zu dem verwirklichen, was es der Möglichkeit und dem welthistorischen Keime nach schon ist, zur universalen Weltreligion, die alle Geistesbestrebungen umfasst, heiliget und weiht, weil sie alle versteht, ihnen allen durch höhere Einsicht, durch die Einsicht in das Gottverliehene jedes Berufs überlegen ist.

Diese neue Weltzeit, mit welcher der menschliche Geist zum ersten mal nur auf das Zeugniss des eigenen Innern verwiesen, von aller historischen Autorität erlöset sein wird, kann wol zugeständlich allein durch freie Einsicht, durch Wissenschaft, herbeigeführt werden, aber durch keine particularistische, auf irgend ein Fachwissen beschränkte, sondern nur durch universale Forschung, die den höchsten Fragen über Gott und sein Verhältniss zum menschlichen Geiste zugewandt ist, was man wol eine „neue speculative Theologie und Weltweisheit“ nennen könnte.

Vertieftere philosophische Bildung mit einem Worte, kein sonstiges Wissen oder Glauben (mag gegen diese Behauptung zur Stunde noch so starker, aber ohnmächtiger Protest erhoben werden) ist es allein, die unsere Zukunft entscheidet, weil sie allein durch Verständniss die historisch gegebenen Formen der Religion, des Staats und der Gesellschaft zu stetigem Fortschreiten nöthigen kann. Eben dies ist die unbestreitbare Signatur der neuen Weltzeit; alles nicht mehr vom Geist Getragene, von freier Anerkennung

Bestätigte, blos durch Ueberlieferung Gehaltene, wird für die Zukunft dem Absterben, der Barbarei verfallen sein.

Dieser humanistischen Lebensansicht, in ihrer Tiefe und Ganzheit erfasst, die ihr unerlässliche philosophische Unterlage und Begründung zu geben, habe ich für die wissenschaftliche Aufgabe meines Lebens gehalten. Jetzt, wo diese Laufbahn sich zum Abschluss neigt, darf es daher erlaubt erscheinen, noch einmal summarisch darzulegen, was ich auf diesem Wege philosophischer Selbstbildung gefunden und in welchem systematischen Zusammenhange jenes Ergebniss sich mir begründet hat. Davon bei nächster Gelegenheit. *)

---

*) Die Fortsetzung dieser Darstellung erscheint zunächst in zwei Artikeln meiner „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" unter dem Titel: „Zur Begründnng des concreten Theismus, eine kritische Berichterstattung."



II.

Ueber den gegenwärtigen Standpunkt der Philosophie.

Akademische Antrittsrede. 1842.



Vorwort.

Indem diese Rede auf äussere Veranlassung im Drucke erscheint, widme ich sie zunächst meinen Zuhörern; ich glaube nämlich in ihr einige allgemeine Gesichtspunkte über meine philosophischen Ansichten niederlegt zu haben, die in meinen akademischen Vorträgen zwar weiter ausgeführt und begründet werden, deren möglichst klare und fassliche Zusammenstellung im gedruckten Worte indess eine selbständige Aneignung und Prüfung derselben nur befördern kann. In gleichem Sinne, als Anregung zu weiterem selbständigem Studium, mögen die Nachweisungen betrachtet werden, welche ich in den Anmerkungen hinzugefügt habe. Der weitere Kreis von Lesern, welchen diese Rede etwa findet, möge daher bedenken, dass es bei einem solchen an enge Zeitgrenzen gebundenen Vortrage nicht darauf ankommen konnte, neue Ansichten zu geben, oder die schon bekannten des Verfassers in weiterer Ausführung zu zeigen, sondern dasjenige in concentrirter Kürze auszusprechen, was nach des Verfassers Ueberzeugung als das eigentlich bleibende Gesammtergebniss der bisherigen Philosophie betrachtet werden darf, während von demjenigen, was hier nur unter der Form der Behauptung ausgesprochen werden konnte, die andern Schriften des Verfassers die wissenschaftliche Ausführung und Rechtfertigung übernehmen müssen.

Aber auch für jenes andere Geschäft, seine Principien weiter auszuführen und von noch nicht bekannten Seiten zu zeigen, hat der Verfasser eine ebenso dringende als erwünschte Aufforderung durch die Schrift seines Freundes C. H. Weisse über „das philosophische Problem der Gegenwart“ (Leipzig 1842) erhalten, welche öffentlich zu beantworten er sein Erstes sein lassen wird, sobald seine durch den neuen Lehrberuf sehr in Anspruch genommene Zeit es ihm verstattet.

Tübingen im Spätherbst 1842.

Der Verfasser.

Indem ich, durch Allerhöchste Ernennung auf den hiesigen Lehrstuhl der Philosophie berufen, an dieser altberühmten Hochschule eine neue Sphäre meines Wirkens, in diesem schönen und vielgesegneten Lande ein neues Vaterland finden soll: drängt sich mir, je angenehmere und erwünschtere Verhältnisse dadurch mir geboten werden, wol um so mehr das Gefühl auf von dem Entscheidenden dieses Augenblickes für mein inneres und äusseres Leben, und wol könnte die Sorge in mir wach werden, ob ich auch so wichtigen Anforderungen gewachsen sei, wie sie in der gegenwärtigen Zeit an einen Lehrer der Philosophie gemacht werden, wie sie gerade an dieser Hochschule, welche berühmt ist wegen des philosophischen Sinnes ihrer akademischen Jugend, vielleicht doppelt sich geltend machen.

Statt hier indess von persönlichen Gefühlen zu reden — sei es denen der Besorgniss, sei es der Hoffnung, von welchen insgesammt abzusehen, dem Philosophen wol am ehesten gestattet ist, ja welche in sich völlig schweigen zu lassen, er eine Art von Verpflichtung fühlt —, statt alles Dessen und Aehnlichem vergönnen Sie mir, Ihnen aufrichtige Rechenschaft abzulegen, wie ich meine Aufgabe mir gedacht, wie ich die Bedeutung der Philosophie in gegenwärtiger Zeit gefasst habe, und, wenn wir dabei die verschiedenen philosophischen Richtungen der Zeit nicht ignoriren können, nach welcher Seite hin meine Ueberzeugungen fallen.

Möge das allgemeine Interesse, auf welches jener grosse Gegenstand Anspruch zu machen hat, auch mir Ihre Theil-

nahme und Aufmerksamkeit zuwenden! Wenn die Kürze der Zeit mich nöthigt, nur auf wenige Hauptpunkte mich zu beschränken, wenn hier zugleich Andeutungen statt vollständiger Begründung genügen müssen: so hoffe ich zuversichtlich die Ergänzung dafür in Ihrer eigenen Einsicht, wie in dem Wohlwollen Ihrer Beurtheilung zu finden.

Beobachten wir die geschichtliche Entwickelung der Philosophie mit Aufmerksamkeit, so können wir bemerken, wie sich von Zeit zu Zeit in ihr die Ansicht erneuert, dass in einem bestimmten Systeme, in einer einzelnen Weltansicht die Philosophie zur Vollendung gelangt, am letzten Ziele ihres Forschens angekommen sei. So war es, um nur an die neuere Zeit zu erinnern, als Immanuel Kant's mächtige Erscheinung die ganze dogmatische Philosophie darniederwarf und ihre Epoche abschloss; so hat jetzt das ebenso umfassende, als tiefgegründete System Hegel's auf nicht Wenige den Eindruck gemacht, dass in ihm die definitive Vollendung der Philosophie erreicht sei. Dennoch hat der allgemeine Weltgeist der Speculation selber diese Erwartungen bisher Lügen gestraft: noch immer treibt er aus seiner tiefen, mächtigen Wurzel die Keime neuer Gestaltungen, und jedem der letzten Systeme bleibt noch immer ein anderes, gleiche Berechtigung anprechendes, gegenüber. Und doch können wir in jenen Erwartungen, selbst wenn sie sich äusserlich als Täuschung gezeigt haben, nichts absolut Irrthümliches oder Zufälliges erblicken; denn sehen wir tiefer, so ist darin nur das richtige Bewusstsein ausgesprochen, dass in solchen Systemen entweder ein neuer Gesichtspunkt gewonnen oder eine bestimmte Bildungsepoche vollendet, jedenfalls also ein relativer Abschluss wirklich erreicht sei.

Deshalb könnten wir vielleicht mit eben dem Rechte jenem Satze den gerade entgegengesetzten, an einem andern

Orte weiter begründeten, gegenüberstellen: dass die Philosophie unter allen Wissenschaften vielmehr noch am weitesten abstehe von ihrer Vollendung; dass sie, lediglich noch in der Ergründung und Befestigung ihrer Principien begriffen, am Anfang ihrer Laufbahn stehe. Der Grund unserer Behauptung ist nicht allzu weit zu suchen; auch steht er keineswegs im Widerspruche mit der soeben gehörten Meinung, dass eine freilich hiermit als nur relativ zu bezeichnende Vollendung der Philosophie schon wirklich erreicht sei und fortfahre, erreicht zu werden. Er liegt in der Grösse und in dem Umfange ihrer Aufgabe, aber eben damit in ihrem nothwendigen Verhältnisse zu den Erfahrungswissenschaften.

Wenn von diesen nämlich jede für sich, und im Gegensatze zu den andern, nur eine bestimmte Seite des Wirklichen der Erforschung unterwirft: so hat die Philosophie, im durchgreifenden Unterschiede von ihnen allen, sich in den Einheitspunkt desselben zu stellen, das rein Gegensatzlose aufsuchend, aber zugleich aus ihm die Unterschiede und Gegensätze begreifend, in welche das Wirkliche auseinanderfällt. Sie muss daher schlechthin alles Gegebene und Erfahrene in jene Einheit, in die Idee des Universums, der begriffsmässig geschlossenen, aber verwirklichten Vernunfteinheit zusammenfassen.

Somit bedarf sie auf jedem ihrer Schritte des Erfahrungswissens und ist lediglich der ihm nachkommende Begriff, weil sie nur die schon fest begründeten und gesicherten Resultate empirischer Forschung zu jenen höhern Combinationen verbinden und darin allgemeine Weltgesetze erhärten kann. Sie am wenigsten daher darf den festen Boden des Wirklichen und seiner Zusammenhänge überschreiten, um eine blos gemeinte, hypothetische Verknüpfung an ihre Stelle zu setzen, werde Dergleichen auch unter dem vornehmen Namen eines a priori Construirten oder einer speculativ dialektischen Entwickelung eingeführt.

Daher kann es auch jetzt noch, gegenüber der sich

selbst misverstehenden Vorstellung eines „reinen", vermeintlich aus sich selber spinnenden „Denkens" eines durch blosse Dialektik des Begriffes sich realisirenden „absoluten Wissens", nicht bestimmt genug ausgesprochen werden: dass nicht ein universaler Typus wiederkehrender dialektischer Momente es ist, dessen Aufweisung in allen Dingen uns in ihre Wahrheit führt, sondern nur die nachgehende (mithin Erfahrung zur Basis habende) Erkenntniss der jedem Dinge, wie Begriffsgebiete, eigenthümlichen Dialektik und Vernunft. Wenn Hegel uns von dem Wahne befreit hat, als sei es unsere Vernunft, welche erst im Acte des Erkennens die Welt zum Rationalen erhebe; wenn er zeigt, dass vielmehr umgekehrt, weil das Universum immanentes Vernunftsystem ist, wir es auch erkennend als ein vernünftiges, „dialektisch", fassen können: so ist jetzt die nicht minder entscheidende Einsicht hinzuzufügen, dass zum Principe und höchsten Grunde einer so reich gegliederten Systematicität, wie sie in der Welt vor uns liegt, die bekannte Voraussetzung eines real-idealen „absoluten Begriffes" keineswegs ausreiche, der, indem er den wiederkehrenden Rhythmus seiner drei Momente in Allem entfaltet, damit die eigentliche Wahrheit und Vernunft der Sache verwirkliche. Wäre diese Vernunft des Weltzusammenhanges auf so arme, abstracte Bestimmungen eingeschränkt: sicherlich hätte die lange genug in allen Wissenschaften herrschende abstracte Verstandesbildung schon längst den Sieg gefeiert, alle Dinge auf die starre Regelmässigkeit des Begriffes zurückzuführen. Mag Hegel indess mit ausdrücklichen Worten nur zu jener Auffassung des von ihm entdeckten methodischen Princips sich bekannt haben: gewiss ist es, dass ihm, wenigstens als weitere Folgerung, nur die zweite Auffassung im Hintergrunde seines Bewusstseins vorschwebte. Wie könnte er sonst, unablässig warnend vor der nur formellen Dialektik, einschärfen, überall allein der eigenen Vernunft der Dinge sich hinzugeben, dieser innern Dialektik der Sache nur zuzusehen und sie

sich entwickeln zu lassen. Dies ist auch der wahre, durchgreifende Sinn der „absoluten Voraussetzungslosigkeit", welche er als die methodische Maxime seines Philosophirens angekündigt hatte.

Will man von hier aus jedoch weiter sich klar werden über das System, so ist auch sein Begriff des „absoluten Wissens" in dem hergebrachten Sinne völlig aufzugeben, wenn es nicht mit der Wahrheit seines eigenen methodischen Princips in Widerspruch gerathen will. Absolutes Wissen kann auch nach ihm das speculative Denken nur potentialer Weise sein, keineswegs actualisirt oder verwirklicht, in dem ganz nur formellen Sinne, dass zufolge seiner Vernunfteinheit mit allem Objectiven überhaupt in ihm die Möglichkeit liege, die Wahrheit der Dinge zu erkennen und so den Bereich dieser Wahrheit immer umfassender zu erweitern. Dies absolute Wissen setzt voraus die unendliche Fähigkeit der Dinge, erkannt zu werden, geöffnet, durchdringlich zu sein seiner erkennenden Macht.

Aber ebendaher kann der Grund jener absoluten Wissbarkeit der Welt, jener Uebermacht des Erkennens über alle Objectivität, nicht im erkennenden Subjecte, sondern in der Beschaffenheit dieser Objectivität selber gefunden werden. Nur weil das Object des Wissens, das Universum, aus einem absoluten Erkenntnissact hervorgegangen, Durcherkanntes ist in seiner ursprünglichen Entstehung, nur deshalb vermag auch unser Wissen ihm erkennend beizukommen und es dialektisch, systematisch, aufzufassen.

Und so ist realisirt das absolute Wissen nur in Gott zu denken, und ist in ihm der erste, ewig vollendete, uranfängliche Grund der Welt. Dass aber ein solches in Gott sei, dass Wissen das Princip aller Dinge, davon legt mittelbar unser Wissen der Dinge, die Möglichkeit einer menschlichen Wissenschaft, Zeugniss ab; denn nur dadurch vermögen wir, nach seinem letzten Erklärungsgrunde, unser Wissen systematisch zu gestalten, weil die Welt System,

d. h. weil sie aus Gottes absolutem Wissen realisirt ist. Und nur in ihm, wie ferner erkannt werden muss, ist der Zusammenhang gründlich aufgewiesen, einestheils überhaupt zwischen Object und Subject, anderntheils zwischen Speculation und Erfahrung, welche beide nur Demselbigen erkennend nachzugehen haben, den zum Systeme der Welt verwirklichten Gedanken Gottes.

Erst daher, nachdem wir eigentliche Erfahrungswissenschaften besitzen, hat die Philosophie den sichern Anfang gewinnen können, über das Allgemeine, blos Metaphysische ihrer Principien hinauszukommen, ein Begreifen der Natur und des Geistes in ihrer Eigentlichkeit zu werden; und auch ferner darf sie allein auf diesem Wege hoffen, die noch unsichern, nur sehr allgemein umschriebenen Grundzüge einer Philosophie der Natur und des Geistes auf objective Weise tiefer zu gliedern und innerlich auszuweiten. Aber wie neu ist überhaupt noch dieser Bund der Speculation mit der Empirie, wie jung sind selber die Erfahrungswissenschaften, wie unausgebildet gerade ihre für die Philosophie wichtigsten Untersuchungen über alle empirischen Anfänge der Dinge! Und endlich, wie Weniges, wie noch Unzusammenhangendes, was kaum von ferne auf die verknüpfende Einheit deutet, welche nur die Philosophie über sie auszusprechen vermag, ist als festes Resultat in ihnen erworben worden! So stehen beide noch, Speculation wie Empirie, an den Anfängen ihrer Bahn; nur mit einander ist ihnen eine langsame, wenn sichere Bildung vergönnt, und alles Entscheidende, weil über die präliminaren Allgemeinheiten Hinausreichende, ist ihnen zu thun noch übrig, was uns nicht zur Entmuthigung diene, sondern zur Freude des rüstigen Fortschritts auf dieser klar vorgezeichneten Bahn.

Mit jener unerlasslichen Selbstbescheidung, zu welcher die Philosophie jetzt noch alle Ursache hat, hängt auch nach anderer Seite die Nothwendigkeit zusammen, in ihrem eigenen Weiterschreiten an ihre geschichtliche Entwickelung

sich anzuschliessen und stets über ihr Gesammtresultat orientirt zu bleiben. In keiner Wissenschaft rächt sich sicherer ein desultorisches Beginnen und eine vermeintlich originale Behandlung; in keiner ziemt mehr und belohnt sich reicher der gewissenhafte Fleiss, seine Vorgänger durchzudenken und jeden neuen Umschwung nur aus dem Gesammtergebniss der bisherigen Philosophie hervorgehen zu lassen; und vollends ganze Bildungsepochen für verfehlt zu erklären oder ihre Belehrung abzuweisen, ist der Dünkel einer Unbildung, die ihre Waffe selbstzerstörend nur gegen sich wendet und an der eigenen Erfolglosigkeit ihre Busse trägt: denn in einer so systematischen Wissenschaft kann auch ihr äusseres Fortschreiten nicht willkürlich, sondern, im Wesentlichen und Neuen gerade, nur ein systematisches, vernunftnothwendiges sein, und auch hier hat man der allgemeinen Vernunft, nicht der particularen, selbstbeliebigen, zu vertrauen. Besonders in der gegenwärtigen philosophischen Epoche, welcher zugestanden werden muss, wie wenig sie auch durch Originalität und Kühnheit neuer speculativer Entwürfe sich auszeichnet, dass sie wenigstens, wie keine frühere, durch den Reichthum kritischer Vorarbeiten und Erwägungen jenes geordnetere Vorwärtsschreiten der Philosophie möglich macht und vorbereitet, mit welchem erst, nach ihren bisherigen ungewissen Anfängen, das Stadium ihrer Reife beginnen kann, — jetzt wenigstens lässt sich behaupten: je tiefer und umfassender aus diesen kritischen Erwägungen das neue Princip einer Philosophie geschöpft ist, desto mehr ist es das berechtigte der Gegenwart, und sicher muss alle Philosophie irgendeinmal oder unter irgendeiner Gestalt dasselbe in sich aufnehmen. Es hat das Recht der Gegenwart und darum auch die Hoffnung der Unvergänglichkeit für jede Zukunft.

Aber dieser Gedanke, so ausschliessend er erscheint, enthält dennoch das Zugeständniss der freiesten Bewegung für die mannichfachsten speculativen Kräfte: jener philo-

sophische Gedankenstoff der Gegenwart ist so reich an Keimen und Ansätzen zu selbständiger Entwickelung, dass wenigstens zunächst noch, wie bisher, die philosophische Ueberlieferung nicht in einem einzigen Systeme, sondern in mehreren, rivalisirenden, sich fortsetzen wird; und schwerlich könnte gerade im gegenwärtigen Zeitpunkte, bei der Macht gleichberechtigter Principien, es einem Denker gelingen, gleich Kant, völlig reine Bahn hinter sich zu machen, und auf entscheidende Weise die Philosophie in ein neues Bett des Fortflusses hineinzuleiten.

Aber hier eben stehen wir an der Schwelle eines streitigen Gebiets: man ist zweifelhaft oder entgegengesetzter Meinung, was die wahre Bedeutung der verschiedenen Systeme der Gegenwart sei, ob in einem derselben Vollendung erreicht, oder ob in ihnen allen erst der Anfang einer neuen, weitverzweigten und weitaussehenden Entwickelung gegeben sei. Nicht Wenige theilen jene Ueberzeugung: sofern ich von mir reden darf, muss ich hier es aussprechen, dass ich mich zur zweiten bekenne. Dem Orte und der Gelegenheit ist es geziemend, Ihnen über meine Gründe dafür kurze Rechenschaft abzulegen.

Um das Gesammtresultat der beiden grossen Systeme, welche eigentlich der Gegenwart angehören und in die allgemeine Bildung des Zeitalters eingedrungen sind, mit einem einzigen Worte zu bezeichnen: so können wir es den absoluten Idealismus nennen, als das der Lehre Schelling's, wie Hegel's, gemeinschaftliche Princip. Was sonst noch von Bildungselementen der Zukunft seitab liegt, zu charakterisiren, wird anderswo der Ort sein.

Es war der grosse Gedanke Schelling's, mit welchem er das neue Jahrhundert eröffnete, dem bisher hartnäckig festgehaltenen Gegensatze zwischen Geist und Materie, Intelligenz und Natur, Subjectivem und Objectivem, vor dessen vermeintlicher Unüberwindlichkeit die vorhergehende Philosophie stehen geblieben war, durch eine ebenso kühne als

tiefe Anschauung ein Ende zu machen. Die Natur selber verräth sich, ihrem eigensten Wesen und Wirken nach geistesartig, vernünftig zu sein: ihr Princip, ihr innerer Lebensgrund, kann daher selbst nur Intelligenz, Macht eines Geistigen sein. Daher die allem Naturdasein eingeborene, es gestaltende Vernunft, die bewusstlose Weisheit, mit der jedes Naturwesen, wie jeder Naturvorgang, gleich einem lebendig aus sich selbst sich bewegenden Kunstwerke, den in ihm liegenden Zweck stets erfüllt mit der untrüglichen Sicherheit einer durch das Ganze, wie das Einzelne der Natur, ausgegossenen allgegenwärtigen Vernunftverknüpfung. Schelling sprach dies am frühesten in den merkwürdigen und charakteristischen Worten aus: „Die natürlichen Qualitäten sind die Empfindungen, die Körper, die Anschauungen der Natur; — die Natur selbst ist die mit ihren Empfindungen und Anschauungen erstarrte, ins Bewusstlose herabgesetzte Intelligenz.“ Und an einer andern Stelle bezeichnet er, schon verwandter dem Hegel'schen Principe, das Leben der Natur als das eines bewusstlosen Denkens. „Je mehr in der Natur das Gesetzmässige sich zeige, desto geistiger erscheine ihr Wirken; die optischen Phänomene seien schon ganz eine Geometrie, deren Linien das Licht ziehe, und die vollendete Theorie der Natur würde diejenige sein, kraft welcher die ganze Natur sich in Intelligenz auflöste“. Daher ist ihm das Universum nur der Abdruck des unendlichen Selbsterkennens der Natur, jenes idealen und zugleich realen Princips aller Dinge, der *natura naturans*. Aber diese Identität des Idealen und Realen, dies absolute Subject-Object, hat in der erscheinenden Natur, als der *natura naturata*, noch mit dem eigenen Realen zu kämpfen; und nur stufenweise gelingt ihm die Befreiung zur eigentlichen Idealität. Dieser real-ideale Selbstschöpfungsprocess bildet die Potenzenreihe der Natur, deren Ableitung aus diesem Principe Aufgabe der Naturphilosophie war.

Nebenbei wollen wir nicht unterlassen, darin einen be-

zeichnenden Gegensatz mit der seitdem wieder herrschend gewordenen Denkweise hervorzuheben: die Natur, jenes absolute Subject-Object, ist keineswegs für Schelling ein allgemeines Wesen, eine abstract absolute Idee, oder dess Etwas, dergleichen Schelling in seiner Weltanschauung gar nicht kennt und völlig verwirft — mit ganzem Rechte, indem solcher Gedanke in höchster Instanz immer nur ein Unverständliches, Unerklärtes übrig lässt —: sie ist ihm vielmehr das höchste Individuum, unendlich in seiner selbstschöpferischen und selbsterkennenden That, aber durchaus monadisch, central in den Acten jenes Selbsterkennens.

Dieser Lebens- und Selbstschöpfungsdrang des höchsten Individuums (Subject-Objects) — bald daher Natur, bald Gott von Schelling genannt — kann aber nach ihm nur das Ziel haben, das Ideelle, den Geist, der sein Wesen ist, auch zur Ausdrücklichkeit einer Welt herauszugebären, und in der höchsten Potenz dieser Welt als Geist sich wieder zu erkennen. Daher befreit sich dieser den Dingen eingepflanzte Naturgeist nur allmählich, durch die Potenzen der erscheinenden Natur hindurch, von der Nacht, die auf ihm liegt, zum Bewusstsein seiner selbst; es ist der Geist des Menschen. Erst in diesem tritt das ursprüngliche erkennende Princip der Natur, welches, den niedern Körpern bewusstlos eingeboren, in den Thieren schon mit einzelnen Blitzen der Erkenntniss leuchtet, als die volle Sonne, als ihrer bewusstgewordenen Intelligenz hervor. *) Hierdurch erweist sich nach diesem Systeme der Geist des Menschen als ursprünglich Eins mit der Natur; nicht aber in dem Sinne, als wenn er nur Natur wäre, zu welchem Missverständniss jener Satz des Idealismus von Einzelnen herabgedeutet worden ist, sondern in dem gerade entgegengesetzten Sinne, dass die Natur vielmehr der in Bewusstlosigkeit herabgesetzte Geist, die unbewusste Vernunft ist, — und Alles nur Vernunft!

---

*) Schelling's Vermischte Schriften, I, 352. 353.

Hiermit konnte nun — zufolge des tiefen, auch im Erkennen sich bestätigenden Gesetzes alles geistigen Lebens: dass dasselbe nur in stufenweiser Entwickelung seiner bewusst und der innern Fülle gewiss werden kann — auch das grosse, durch Schelling begründete idealistische Princip in seinem ersten Hervortreten unvermeidlich nur auf dieser untergeordneten Stufe stehen bleiben. Mit Recht weist jene Philosophie als das wahrhaft Vermittelnde zwischen Subjectivem und Objectivem nach das beiden Sphären Gemeinsame, die dem Universum immanente Vernunft, den Weltgeist. Aber sie irrt, wenn sie in diesem zugleich irgendein wahrhaft Höchstes und Letztes, das Absolute, erreicht zu haben glaubt.

Wie jedoch das Höchste, was eine Weltansicht kennt, dies ihr Absolute, zugleich für sie zu einer Definition Gottes werden muss: so wurde es die unvermeidliche Auffassung für diese ganze philosophische Epoche, das Absolute (Gott) unter der Kategorie des Weltgeistes, und nur des Weltgeistes, zu denken, zwar der Vernunft, aber der substantiellen, nur im Menschen zum Subject werdenden Vernunft. Das der Welt immanente Princip ist zwar der allgemeine Geist, ein dem Selbsterkennen daher Zustrebendes; aber der ausdrückliche Erkenntnissact gelingt nach ihr erst im endlichen Geiste. Die unzähligen Ausspinnungen, welche bis auf die gegenwärtige Zeit hin, für alle Zweige der Bildung, besonders für Theologie und Religion, aus diesem Prämissen hergeleitet worden, und die selber mit der Wahrheit oder Falschheit, der Vollständigkeit oder Unvollständigkeit dieses Gottesbegriffes stehen oder fallen, bedürfen hier nur kurzer Erwähnung. Mag nun auch dieser Begriff des Weltgeistes, sofern er für die wahre und vollgenügende Idee Gottes gehalten wird, und für das höchste Erklärungsprincip von Allem, erweislich noch abstract mangelhaft sein und von den schwersten Widersprüchen gedrückt werden, wovon alsbald — es ist dies nur das noch Negative, Un-

vollendete der Schelling'schen Leistung. Dagegen ist in dem Eigentlichen, Positiven derselben, in dem Gedanken, dass Intelligenz das wahrhaft und allein Wirksame in allen Acten der Natur sei, der Schlüssel zur wahren Erklärung derselben und ihres innern Zusammenhanges mit dem menschlichen Geiste gefunden, welcher Zusammenhang nur auf dem Begriffe einer innern Wesenübereinstimmung beider beruhen kann. Dass es aber nur ein ineinander geliedertes System von Gedankenverhältnissen im allereigensten Sinne ist, welches in der Harmonie des Weltgebäudes, in den allgemeinen Gesetzen der Gravitation, im Gebiete der chemischen Affinitäten, im Reiche der pflanzlichen und thierischen Organisation sich verwirklicht; dass das ganze Universum nur ein äusserlich gewordenes, in räumlich-zeitliche Wirklichkeit getretenes Gedankengebäude ist: dieser in seiner Allgemeinheit so paradox erscheinende, und doch, auf das Verständniss des Einzelnen angewandt, so völlig erfahrungsmässige Begriff ist es, welcher einestheils dem Idealismus seine dauernde Begründung in der Erfahrung gegeben, anderntheils die Philosophie zum ersten mal in die Erfahrung eingeführt, Speculation und Empirie dem Principe nach miteinander versöhnt hat. Von ihm aus datiren sich auch in der Naturforschung der neuern Zeit fast alle grossen Entdeckungen oder führen bestätigend auf dasselbe zurück. Auf der stillschweigenden Voraussetzung von der innern Rationalität der Natur in allen ihren Gebilden beruhen die Entdeckungen der vergleichenden Physiologie, welche als eine der jüngsten, aber auch am sichersten und raschesten fortschreitenden unter den Naturwissenschaften bezeichnet werden kann, nur dadurch, weil sie auf dem echten, idealistischen Begriffe des Organismus gegründet ist, auf der Idee der harmonischen Wechselbeziehung und ineinandergreifenden Einheit aller Theile eines Organismus, wie der genau angepassten Uebereinstimmung jedes Thieres mit der ganzen es umgebenden Natur, sodass wir aus dem kleinsten

Gliede desselben, wie aus einem Spiegel, das Ganze des Thieres herauslesen können. So vermochte der unsterbliche Gründer dieser Wissenschaft — wenn auch ohne bewusste Speculation, doch ein echter Seher der Natur, weil er, dem Gesetze dieser Idee in ihr vertrauend, die in ihr niedergelegten Analogien der Organisation bis in die Urwelt hinein verfolgte —, so vermochte er aus den Resten eines einzelnen Zahnes oder eines Wirbelknochens nach untrügender Analogie den ganzen Organismus des Thieres, seine Lebensweise und gesammte Naturumgebung herauszuerkennen; so wagte ein späterer ausgezeichneter Zoolog, in dies Gedankensystem der Thierwelt sich hineindenkend und alle Combinationen verfolgend, welche der schöpferische Geist zu ihrer Gestaltung verwandt hatte, es auszusprechen, dass in der Reihe der bisher bekannten Thiere eine der möglichen Thiergestalten fehle, dass eine Lücke sei in der sonst stetig fortschreitenden, nichts überspringenden Folge dieses schöpferischen Denkens und Bildens, — bis endlich, nach langer Zeit, ein von ihm aufgefundenes untergegangenes Thiergeschlecht zu seinem tiefen Erstaunen und zu seiner Andacht ihn belehrte, dass auch diese Stufe nicht vergessen worden sei von der Geduld und consequenten Weisheit des künstlerischen Geistes, welcher die Natur gebildet.

Aber nicht minder kommen erst so die tiefsten Beziehungen zum Verständniss, in denen die äussere Schöpfung zu unserm Geiste steht; daraus verstehen wir das tiefe Gefühl der Verwandtschaft unseres Gemüths zur Natur, welche uns das Gegenbild unserer Freude oder unseres Schmerzes wird, und jeder unserer Stimmungen ein verwandtes Echo entgegenbringt; denn das Gemüth, das still Unreflectirte, Unmittelbare unseres Fühlens, ist selbst das Naturartige in uns. Daher auch nicht weniger die ästhetische Wirkung der Natur auf den Geist, dem sie das erste Beispiel, wie der echteste Quell des Schönen und Erhabenen ist: ja der Umgang mit ihr, die Beschäftigung mit ihrem stillgelassenen,

stets sich selbst getreuen Walten übt eine unverkennbar sittigende Wirkung auf den Menschen. Sie versteht nicht ihn, er aber sie, und dadurch sich selbst, und was über beiden ist; denn er trägt das Wort ihres Räthsels gelöst in seinem Geiste; er muss ahnen oder erkennt es in Klarheit, dass auf ihn die ganze Natur hinstrebt dass diese Ordnung und Absicht ein übermächtiger Geist in sie hineingelegt hat, dass gleiche, aber höhere Ordnung daher auch über sie hinausreicht in die Menschenwelt.

Doch auch das eigentlich philosophische Problem, wie dem Bewusstsein eine Erkenntniss, eine Wissenschaft der Dinge möglich sei, ist gründlich nur zu lösen, wenn wir auf diese gemeinsame Einheit von Natur und Geist zurückgehen. Wären im Systeme unserer Sinne die Qualitäten und Unterschiede der Natur nicht zur Subjectivität, Innerlichkeit des Empfindens übergetreten, ein Satz, der, als einer der wichtigsten der neuern Naturphilosophie, seine fundamentale Bedeutung auch für eine umfassende Erkenntnisstheorie nicht verleugnen kann; so wäre unser ganzes Erkennen, wie durch eine ursprüngliche Kluft, von den Dingen abgeschieden, d. h. es wäre nicht mehr Erkennen. Das Universum, welches jetzt durch Licht und Ton, als den umfassendsten Vermittelungsweisen des Sinnlichen und des Geistigen, in der durchgreifenden Eintracht unserer Sinne mit ihnen, uns ein helles, durchdringliches, so auch zu unserm D e n k e n sprechendes ist, wäre ohne diese, nur aus innerer Wesensgleichheit erklärbaren Harmonie unserer Sinne mit dem Natürlichen, ein zugeschlossenes, unzugängliches Dunkel für uns. Und endlich, wenn unser Denken die bunte Mischung der Naturdinge nur dadurch erkennend bewältigt, dass es das logisch Allgemeine, wie die specifischen Unterschiede an ihnen heraushebt und so zu ihrem festen Begriffe und ihrer untrüglichen Unterscheidung in Gattung und Art gelangt, so kann diese Begriffsanordnung der Dinge nicht für einen ihnen fremden Massstab gehalten

werden, dem sie sonst keineswegs sich fügen würden; jenes Allgemeine ist vielmehr der ursprüngliche, sie formende Begriff selber, welchen der schaffende Geist in sie gelegt hat. Unser denkendes Erkennen selbst ist daher nur zu begreifen als ein nachdenkendes Wiederaufsuchen jenes ursprünglichen, den Dingen eingepflanzten Begriffs; und sie selber sind nur dadurch erkennbar, durchdringlich für unser Denken, weil sie urgedachte sind. Auch die Möglichkeit daher eines logischen Verhaltens für unsern Geist, des Nächsten und Unmittelbarsten, dessen wir denkend gewiss sind, findet ihre letzte gründliche Erklärung nur im ewigen Logos des Geistes Gottes; durch diesen allein wird Alles begreiflich in uns und ausser uns. Auf diese wohlbefestigte Grundlage, in welcher Empirie und Speculation nach ihrem Principe, wie nach ihren reichsten Verzweigungen, Hand in Hand gehen können, weil das Ideelle als Inhalt der Erfahrung, ja als die eigentliche Wahrheit des zu Erfahrenden nachgewiesen worden, ist die Wissenschaft durch den Idealismus gehoben worden. Aber wir standen dort noch am Anfange der Ausbeutung seines Princips, dessen Tiefe, falls wir richtig sehen, auch jetzt noch reiche, ungeahnte Wahrheiten in sich birgt. Deshalb galt es, der Eigentlichkeit dieses Princips in seinem ganzen Umfange und in allen seinen Folgen klar bewusst zu bleiben. Dies ist es, was uns von Schelling zu seinem Nachfolger überführt.

Es war Hegel's unbestreitbares Verdienst, für diesen Idealismus, in dem Masse, als er selber von Schelling ergriffen und zur Wahrheit geläutert war, seine metaphysische Grundlage zu finden und eine encyklopädische Darstellung der gesammten Philosophie von diesem Standpunkte aus zu unternehmen. Ueberhaupt hat Hegel die Idee einer Metaphysik wieder erweckt, einer Metaphysik im grössten Massstabe und in der tiefsten Bedeutung für den Begriff des Universums. Logik hat er sie bedeutungsvoll genannt, weil er in ihr eben nur die Weltvernunft, den dem Universum

immanenten Logos, die ewigen Weltideen in ihrer, von den concreten Gegensätzen der Erscheinung noch nicht getrübten Reinheit erkennen wollte. Mit einem Worte daher: auch diese, die Logik, fasst das Absolute noch unter der Kategorie des Weltgeistes; Gott ist ihr lediglich die im Universum der Natur und des endlichen Geistes sich gegenwärtige Vernunft, daher „unendliche", über jede ihrer Selbstgestaltungen „übergreifende", nicht aber absolute Subjectivität. Was diesem Standpunkte entspricht und aus ihm folgt, ist wesentlich und erschöpfend dort geleistet.

Aber die Frage ist es eben, von welcher geradezu die Fortentwickelung der Speculation abhängt, die Frage: ob der wahrhafte Begriff der Absolutheit den des Weltgeistes nicht völlig überflügele und gänzlich ihn aufhebe? Und in der That lassen sich alle Lücken und Widersprüche, die eine fortgesetzte Kritik innerhalb und ausserhalb der Schule an dem Hegel'schen Systeme nachgewiesen hat, in dem, was es behauptet, wie in dem, was es verneint oder ermangeln lässt, in den höchsten Ausdruck zusammenfassen: dass es jenem Begriffe der Weltvernunft einen Charakter von Absolutheit aufdrückt, welchem er nicht gewachsen ist. Der Geist der Welt, diese ihr eingesenkte allgestaltende Weisheit, ist göttlich, aber eben darum nicht Gott. Dies heisst zugleich: sie enthält selber ein Problem, ein Räthsel in sich, was erst in einem höhern Begriffe des Absoluten seine wahre Begreiflichkeit finden kann. So muss von der Hegel'schen Logik aus, aber durch sie hindurch, die ganze Weltansicht um eine Stufe höher rücken. Das System, so wie es vorliegt und von seinem Urheber hinterlassen worden ist, kann selbst nur als Durchgangspunkt, aber als nothwendiger, in ein höheres betrachtet werden; eine Behauptung, welche an diesem Orte freilich nur mit Bezug auf frühere, anderswo schon gegebene Ausführungen *) aufgestellt werden darf.

*) Beiträge zur Charakteristik der neuern Philosophie, 2. Ausg., 1841, S. 782 fg., 1017—1033.

Wenn Hegel daher in der ersten Darstellung seiner Logik *) diese Wissenschaft bezeichnet als „das System der reinen Vernunft", als „das Reich des reinen Gedankens", – weil sie noch über dem Gegensatze des Subjectiven und Objectiven steht —, als „die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an sich selbst ist"; sogleich aber hinzusetzt, gemäss freilich dem Standpunkte, welcher ihm von der Naturphilosophie überliefert worden war: „dass dieser Inhalt die Darstellung Gottes sei, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist" — eine entscheidende Erklärung, die Hegel später jedoch, was gewiss bedeutungsvoll, in dieser Ausdrücklichkeit nie wiederholen mochte, ohne damit jedoch den ganzen wissenschaftlichen Standpunkt, welchem sie genau entspricht, ausdrücklich aufzugeben —: so müssen wir in jenen Bestimmungen die Wahrheit wie den Irrthum auf das engste verflochten erblicken; die Wahrheit, indem der Begriff des Universums in seinem tiefsten Wesen, sich objectivirende Vernunft zu sein, darin ausgesprochen worden ist, den Irrthum, sofern sie damit schon Gotterkennen, speculative Theologie, geworden zu sein meint.

Und diese innere Zwieträchtigkeit, dass sie eine Andere ist, für eine Andere sich hält, ergibt sich sogleich, wenn man sie mit obiger Erklärung über sich selbst beim Worte nimmt. Wenn Gott von ihr „in seinem ewigen Wesen vor der Schöpfung" erkannt würde, so müsste sie im Stande sein, eine solche „Erschaffung der Natur und ihres endlichen Geistes" aus dem göttlichen Wesen selber irgendwie begreiflich zu machen, — und von diesem aus den Uebergang zu finden zur Erklärung jenes „Gegensatzes von Subjectivem und Objectivem". Wie jedoch anderswo ausführlich nachgewiesen worden **), ist Hegeln der Versuch dazu in allen

*) Hegel's Logik, Bd. 1, Abth. 1; Werke, III, 36.
**) Charakteristik, S. 913—928.

Darstellungen der Logik gänzlich mislungen, ja hat nur die in ihrem ursprünglichen Standpunkte gegründete Unfähigkeit derselben ans Licht gebracht, auf eine gründliche und rechtmässige Weise erst überzugehen in den Begriff der Weltwirklichkeit, das reale Universum erst abzuleiten, zum schlagenden Zeugnisse des Systems gegen sich selbst, dass es auch in den höchsten metaphysischen Principien der Logik den Horizont der Welt nie verlassen, niemals theocentrisch geworden ist. Aber es ist nur der unmittelbare Gegensatz einer Natur, dem Geiste gegenüber, welchen sie dort aufnimmt, ohne ihn zu erklären, ja ohne sich nur ob solchen Gegensatzes zu verwundern, welcher doch im höchsten, absoluten Principe selber schwer gedenkbar bleibt, — wenn sie zur Ableitung jenes Weltbegriffes sagt, dass „die absolute Idee zur Negation ihrer selbst, zur Natur frei aus sich selbst sich entlasse", um sich „aus ihr erst zu sich selbst, zum Geiste zu erheben". In Wahrheit ist hiermit nichts geschehen, als das Grundfactum jenes Gegensatzes, unerklärt, so wie es ist, ins Absolute zu erheben: das blos Faktische hat sich an die Stelle des Metaphysischen gesetzt, und das Problem, das in ihm liegt, soll die Erklärung des Problems sein. Aber nicht darin liegt es, dass überhaupt eine Natur unendliche Wirklichkeit in Gott ist, sondern wie diese Natur in ihm, wird er als Geist, absolute Idee gefasst, dennoch ausser dem Geiste sein könne, warum Gott es bedürfe, aus jener ursprünglichen Selbstentfremdung erst zu sich zurückzukehren und in der unendlichen Tautologie dieses Weltprocesses das nur zu werden, was er, auch Hegel's metaphysischem Begriffe nach, ewig schon ist, — der absolute Geist.

Dennoch ist es auch hier höchst lehrreich zu sehen, wie sich Hegel diese Discrepanz zwischen der ersten Grundidee seiner Logik und dem durch sie erreichten Resultate, und die daraus entstehende ungeheuere Lücke zwischen Logik und Naturphilosophie durch provisorische Beschwichtigungen zu

verbergen suchte. Die Logik schliesst mit dem Begriffe „der absoluten sich selbst denkenden Idee", mit „der reinen Idee, die dies für sich selber geworden". Der Begriff der wahren speculativen Methode, der Wissenschaft, wird daraus entwickelt. *) Hierdurch ist die allgemeine, im Universum realisirte Vernunft, der Weltgeist, in den höchsten erkenntnisstheoretischen Begriff zusammengefasst worden; oder, sofern wir uns erlauben wollen, nach dem beständigen Gebrauche oder Misbrauche Hegel's, jene Weltvernunft zu hypostasiren und ihr Thaten und Selbstbestimmungen eines persönlichen Subjects beizulegen, könnten wir mit seinen Worten sagen: sie hat sich darin zum Selbsterkennen ihrer, als aller Wahrheit, erhoben. Aber immer wäre hiermit nur der Begriff und die Möglichkeit einer absoluten Wissenschaft aus metaphysischen Prämissen begründet, und so entspräche dieser Abschluss genau dem Sinne, welchem wir Hegel's Logik nach ihrer wirklichen Leistung beigelegt haben, Metaphysik vom Standpunkte der Weltvernunft zu sein, in keinem Sinne speculative Theologie und Ableitung der Welt aus einem wahrhaft über ihrer Entzweiung stehenden, an sich selbst in den Weltprocess nicht eingehenden Absoluten.

Aber ebenso entschieden ist von hier aus jede Möglichkeit abgeschnitten, auf „dialektische" Weise in das Reale überzugehen, die Weltgegensätze abzuleiten. Die Logik hat hier schon alles Reale hinter sich; denn es ist ja von ihr in den Begriff der absoluten Wissenschaft, des Selbsterkennens der absoluten Idee, aufgenommen worden. In jenem Begriffe absoluten Wissens ist ebenso der Höhenpunkt des Systems schon erreicht, wie wir ihn am Ende der ganzen Lehre noch einmal wiederkehren sehen, diesmal als den vermittelnden Abschluss aller concreten Gegensätze der Welt, die sich abermals in den Begriff des absoluten

---

*) Hegel's Encyklopädie, §. 237—247.

Wissens zurücknehmen, wie dieser schon zum ersten mal, am Schlusse der Phänomenologie des Geistes, als die höchste Einheit aller Gegensätze des Bewusstseins, aufgetreten war. So zeigt sich das Hegel'sche System, statt des geforderten und behaupteten dialektischen Fortschreitens, vielmehr in drei Abschnitte von paralleler Richtung und gleichem Resultate getheilt; in Bezug auf die Phänomenologie des Geistes und den Schluss des Systems hatte dies der Urheber selbst erkannt, deshalb wurde jene später von ihm bei der encyklopädischen Darstellung des ganzen Systems fallen gelassen. Aber auch das gleiche Ergebniss des Schlusses der Logik leuchtet unverkennbar aus dem Anhange hindurch, durch welchen Hegel den Uebergang in die Naturphilosophie zu gewinnen suchte. *)

An dieser Stelle des Systems drängt sich indess noch eine andere Unzulänglichkeit auf, nicht minder folgenreich und grundentscheidend für den Charakter desselben. Ohne hier nämlich in das Einzelne jenes Uebergangs und der darin versuchten Deduction des Begriffs der Natur eingehen zu können, ist der Grundgedanke derselben allein darin zu finden: dass, gleichwie die absolute Idee in der Wissenschaft zur Selbsterkenntniss gelangt, eben also das Setzen einer Natur, eines zeitlich-räumlichen Universums, nur als die ursprüngliche Selbsterkenntniss der absoluten Idee zu denken sei. Sie ist darin „das ewige Anschauen ihrer selbst im Andern"; sie „entschliesst sich", das Andere ihrer selbst, die Natur, „frei aus sich zu entlassen". Diese „anschauende Idee ist Natur". Hiermit ist — und in dieser Folgerung durchdringen sich die entlegensten Punkte des Systems; es ist das bleibende Resultat desselben — der Selbsterkenntnissact der Idee, den sie in unserm Erkennen der Natur, in unserer Wissenschaft gewinnt, nur der Reflex und die Folge jenes ursprünglichen, weltschöpferischen Selbsterkennungs-

*) Charakteristik, S. 1027 fg.

actes derselben. Nur so deuten sich auch die frühern, der Logik eingestreueten Bestimmungen: das Absolute, als die unendliche Negativität, sich selbst nur das Andere seiner selbst zu sein, ist somit negative Einheit der Idee, in welcher das Unendliche (das Ideelle, der Geist) über das Endliche, das Denken über das Sein, die Subjectivität über die Objectivität stets hinübergreift, — worin Hegel wenigstens das innerste Wesen einer speculativen Weltzwecklehre, das Progressive des Weltprocesses, nicht aber das Wesen des Absoluten, bezeichnet hat —: und nur darin beruht es, heisst es anderswo, „dass das Absolute ewige Schöpfung, ewige Lebendigkeit und ewiger Geist ist".

Und doch — selbst diese Bestimmungen, so wenig wir sie für genügend erachten können, das absolute, an und für sich seiende Wesen Gottes zu bezeichnen —, sollen sie Klarheit erhalten, so muss die Fessel jener Abstraction zersprengt werden, mit der Hegel sie umschlossen hat. Wird als Grund der Welt auch nur ein schöpferischer Selbstanschauungsact „der absoluten Idee" gelehrt, so ist selbst ein solcher nur denkbar in einem uranfänglich selbstbewussten Geiste, nicht in dem düster unverständlichen Abstractum einer „Idee", als „unendlich übergreifender Subjectivität", die, sofern sie scharfbestimmten Sinn erhalten soll, ganz ein Anderes, eben blos bezeichnen kann, was sie nach den weitern Consequenzen des Systems wirklich nur bedeutet: das allgemeine Vermögen, unendliche Einzelsubjecte weltgeistisch aus sich hervorzubringen, wodurch also das absolut urgeistige Subject, welches der hypothetisch angenommene schöpferische Selbstanschauungsact voraussetzen liess, vom Absoluten gerade verneint wird.

Da ist denn die Halbheit und Unverständlichkeit der Abstraction, die für Tiefe gegolten, augenscheinlich geworden; wie man jenen Begriff auch deute, ob pantheistisch oder überpantheistisch, immer bleibt er an sich unklar und unzureichend, wie im Systeme selber mit einem wider-

sprechenden Doppelsinne behaftet. Dies innerlich Zwieträchtige, in zwei heterogene Standpunkte Ueberschwankende ist es, was das System, wie es von Hegel hinterlassen worden, von Innen her auseinander treibt. In jenen Doppelsinn nun gerade, der, welche von beiden Auslegungen man auch festhalten will, im weitern Verlaufe die andere Lügen straft, und in seine beiden Hälften haben die Erläuterer in entgegengesetzter Richtung die Mühe ihres Auslegens getheilt, und, einzelne Stellen gegeneinander haltend, dadurch freilich nur den innern, geheimen Widerstreit zu einem lauten und offenbaren machen können.

Aber sprechen wir auch hier das noch Entscheidendere aus, welches ein allgemeines, mit dem Scheine von Speculation und Tiefe lügendes Gebrechen derzeitiger Philosophie bezeichnet: jene jetzt hergebrachten Bestimmungen Gottes, als der absoluten Idee, der unendlichen Subjectivität, des absoluten Geistes, in denen ein universalisirtes Weltabstractum zum Range des Absoluten erhoben wird, sind insgesammt in dieser Fassung für sich unverständliche Halbbegriffe, aus welchen die weiter geschrittene Metaphysik ihren dialektischen Widerspruch schon hervorgearbeitet hat. Bei ihnen, als Definitionen des Absoluten, kann schlechthin nicht stehen geblieben werden. Es bleibt hier allein die Wahl: entweder das transscendentale Wesen Gottes für ein unerkennbares, das Problem der Welt somit für durchaus unlösbar zu erklären, — dann verzichtet man darauf, die eigentliche Aufgabe der Philosophie zu lösen, und kehrt überhaupt zum Kant'schen Bildungsstandpunkte zurück, — oder es ist unerlasslich, den absoluten Idealismus von jenen widersprechenden Halbheiten zum entschieden theistischen Begriffe des absoluten Ursubjects zu erheben, zu der Idee, in welcher die Abstraction und die Unverständlichkeit zugleich ein Ende hat. Jede gründliche Erklärungsweise wird ebenso einfach, als durchaus verständlich erscheinen müssen; denn sie löst wirklich, schliesst auf das vorher

Verworrene oder Unverständliche. Dies für sich selbst zeugende Kriterium der Wahrheit trägt nun allein der theistische Begriff des Absoluten an sich; er ist nicht nur der dialektisch vermittelnde Abschluss aller vorhergehenden Bestimmungen desselben, er erklärt zugleich wirklich, was jene nicht vermochten, das Weltproblem, die absolute Zweckverknüpfung im Universum.

Was hier jedoch als Tadel des Hegel'schen Systems erscheinen möchte, bezeichnet nur die charakteristische Uebergangsstellung desselben, durch die es in eine Zukunft, auf ein in ihm schon enthaltenes, durch es selber nothwendig gewordenes letztes Wort hinweist, ohne es schon auszusprechen. Warum es dies nicht vermochte, auch darin, glauben wir, liegt keine Zufälligkeit, indem nur Ein vollendetes Stadium der Philosophie das andere ablösen kann, zur festen Sonderung eines jeden und zum Bewusstsein des Fortschreitens; so musste der Standpunkt des Identitätssystems, vom Begriffe des Weltgeistes aus, erst seine vollständige, metaphysische, wie realphilosophische Ausbildung erhalten, bevor er aus sich selbst über sich dialektisch erhoben werden konnte. Jenes ist die philosophische That Hegel's, mehr bekundend den gründlichen Fleiss des seiner nächsten Aufgabe bewussten Denkers, als die geniale Eingebung neuer Principien, deren Fruchtbarkeit wir in dem andern Genius dieser Zeit bewundern müssen. Aber diese stetige, Nichts überspringende Gründlichkeit macht jenen eben zum eigentlichen Lehrer der Gegenwart und sein System zum gemeinschaftlichen, nicht zu umgehenden Ausgangspunkte, an dem alle neuere Philosophie sich zu orientiren hat; denn es trägt die eigentliche Frage der Zukunft in seinem Schose. Auch in dieser Hinsicht ist es durchaus mit der Kant'schen Lehre zu vergleichen, die, alle vorhergehenden Elemente der Philosophie in sich vereinigend, wenigstens mit ihren theoretischen Principien in einer Unentschiedenheit, im Doppelsinne eines halben Idealismus

endete, der eine entgegengesetzte Auslegung zuliess und alsbald Veranlassung wurde, dass innerhalb der Kant'schen Schule selbst ein Zwiespalt hervortrat, welcher, so lange man ihn aus dem Wortlaute des Kant'schen Buchstabens entscheiden wollte, ungelöst blieb, weil für beides sich bestätigende Ausdrücke von Kant anführen liessen. Erst ein darüber hinausgehendes System konnte die wahre Consequenz der Kant'schen Lehre feststellen, und damit war die selbständige Fortbildung der Philosophie über Kant hinaus eingeleitet.

Auf völlig gleiche Weise schliesst Hegel's System in einem halben, doppelsinnigen Theismus: bekannt ist, wie sich daran zwei entgegengesetzte Parteien gebildet haben; aber auch hier konnte der Wortlaut der Hegel'schen Werke den Streit nicht schlichten. Er ist seitdem ein freier geworden, und überhaupt kann er nur, unabhängig von jeder Autorität, im Kampfe des freien Denkens entschieden werden; darin concentrirt sich die Frage der gegenwärtigen Speculation, wol die wichtigste, welche je durch geistige Debatte gelöst worden ist.

Damit geht Hand in Hand ein anderer, ebenso nothwendiger speculativer Schritt. Spinoza hat die Finalursachen aus der metaphysischen Weltansicht verbannt, seiner Zeit und ihrer Behandlung derselben gegenüber höchst berechtigt. Alles im Zusammenhange der Dinge — lehrte er — ist nur mit Nothwendigkeit, was es ist; und Absicht kann nicht nebenbei in ihr existiren, wie ein Deus ex machina. Aber seit Kant's grossem Gedanken am Schlusse seiner Kritik der Urtheilskraft — wenn er dort zunächst auch nur particulären Ausdruck erhielt *) —, dass gerade in der nothwendigen Causalverknüpfung der Dinge doch nur ein an sich Zweckmässiges, Vernunftvolles, sich verwirkliche, dass somit die

*) Kant's Kritik der Urtheilskraft, 2. Ausg., S. 412 fg., 418 fg. Vgl. dazu Hegel's Bemerkung, Encyklopädie, §. 60.

Nothwendigkeit nur Aeusserungsweise, Form eines innerlich ihr eingebildeten Zweckes sei —; eine Idee, auf welche Schelling seinen Begriff der Natur gründete, die Hegel ferner als die immanente Teleologie aussprach —: so hat doch dies grosse, speculativ weltgeschichtliche Princip auch bei Hegel noch nicht völlig sein Recht erhalten und alle seine Folgen dargelegt. Wenn sich der Gedanke gar nicht umgehen lässt, dass das erscheinende Universum, weil seine Nothwendigkeit nur Ausdruck von Zwecken ist, deshalb Zeugniss gebe, selbst Beabsichtigtes, Werk eines zwecksetzenden Absoluten zu sein: so hat sich dieser folgenreiche Begriff bei Hegel in die unzureichende Betrachtung verloren, die nur beurkundet, dass der hier gerade nothwendige dialektische Gedankenfortschritt dem Philosophen erlahmt ist; wie diese innere Zweckmässigkeit der Dinge sich eben nur selbst zum Zwecke habe, die allgemeine Erhaltung des Universums ihr Resultat sei. Das Wahre der Weltzwecke sei nur, wie er sagt, die Selbsterhaltung dieser Einen Lebendigkeit, des Einen νοῦς. Ferner, wenn sich zeigt, dass der höchste immanente Zweck des kosmischen und des lebendigen Universums die Hervorbildung des endlichen Geistes sei, so läuft auch dies bei Hegel in die gar nicht hierhergehörende Wendung zurück: „Es sind endliche Geister, als dieser Weltzweck; aber das Endliche hat keine Wahrheit: die Wahrheit des endlichen Geistes ist der absolute Geist.“ *) Dass Gott sich als Geist in der Schöpfung hervorbringe, dass er dem Endlichen sich geistig einverleibe, ist selbst der höchste Zweck der Welt; ein Satz, der in seinem bestimmten Sinne und im begrenzten Zusammenhange seine tiefe, unstreitige Wahrheit hat. Damit ist aber keineswegs erklärt, worauf es hier ankommt, wie überhaupt die Universalthatsache einer Zweckverknüpfung im Universum denkbar werde? Wenn es sich allgemein davon handelt, die Möglichkeit jener imma-

*) Religionsphilosophie, II, 469, 470, 1. Ausg.

nenten Teleologie in der Welt zu begreifen, so kann nicht das als Anwort dienen, welches als ihr höchster Weltzweck gefunden werde, und es ist eine Vermischung von zwei völlig auseinanderzuhaltenden Problemen, wenn Hegel mit dieser Auskunft auch auf jene Frage geantwortet zu haben glaubt. Ihm liegt vielmehr, wie aller Metaphysik, an dieser Stelle die Aufgabe vor: aus der universalen Thatsache von Weltzwecken das Wesen Gottes, als des zwecksetzenden in der Welt, zu erkennen.

Zudem enthält jener ganze Gedanke für sich selbst etwas Unzureichendes, ja einen Widerspruch. Ist das absolute, schöpferische Princip nur zu denken als zwecksetzendes im Schaffen, so ist es dann nicht mehr blosser Selbstzweck der Welt. Eines schliesst aus das Andere. Offenbar nämlich verhält sich das zwecksetzende Wesen zu dem, was es hervorbringt als diesen Zweck, wie das ihm Vorausgehende, von ihm durchaus Unabhängige und Vollendete. Es besitzt schon sich selbst und seinen Zweckentwurf völlig, ehe es ihn hervorbringt; und ihn hervorzubringen, ist seine ausdrückliche That, welcher seine Wesensvollendung eben vorauszusetzen ist. Schon der Begriff des Weltzweckes, der immanenten Teleologie daher, in seiner Eigentlichkeit erwogen, macht der blos pantheistischen Auffassung Gottes, als des weltimmanenten, völlig ein Ende. Mit ihm ist ein höherer Begriff des Absoluten unabweislich geworden, und eine Reihe von weitern Ergebnissen eröffnet sich: ein zweckerfülltes Weltganze, stets sich erhaltend und als Eines sich behauptend in den trennenden Gegensätzen, welche die räumliche und zeitliche Unendlichkeit ihm auferlegt, setzt zu seiner Erklärung voraus nicht nur die ewig vollendete, von keinem Wechsel angetastete Einheit eines uranfänglichen Gottes, sondern nicht minder ein vollendetes Ueberschauen desselben im ewig selbstbewussten Geiste Gottes, worin dasjenige, was innerhalb des Weltablaufes durch die Unterschiede des Raumes und der Zeit weit auseinandergeworfen

erscheint, in ewiger Vorbildlichkeit zur Einheit bezogen, präexistiren muss.

Auch an dieser Stelle drängt sich daher mit unwiderstehlicher Evidenz, als der letzte, das Weltproblem allein völlig erklärende Abschluss der Gedanke hervor: dass — wenn die Philosophie erwiesen hat, die Welt sei eine Stufenfolge sich vollendender und in einem schlechthin Höchsten sich abschliessender Zwecke, ein „objectiv gewordenes Vernunftsystem“, wenn wir in diesen Ausdruck das summarische Ergebniss des ganzen neuern Idealismus zusammenfassen müssen — jener objectiv gewordenen Vernunft nur ein absolutes Subject derselben entsprechen könne, in dem jene Weltgedanken ruhen, als Ideales, welches zugleich real ist; ein Begriff, der freilich ein weiteres, den Bereich bisheriger Philosophie überschreitendes Problem in sich schliesst.

Je mehr also eine bestimmte Nuance der gegenwärtigen Philosophie einseitig nur darauf dringt, jene unablässige Einverleibung Gottes in die Welt zur Anerkenntniss zu bringen; je mehr auch wir damit übereinstimmen, oder den Spruch des Dichters, worin jene ihr Glaubensbekenntniss wiederfinden, zu dem unserigen machen können, dass „an Drähten, die von Oben langen, keine Welt des Lebens zu hangen vermöge“ — desto nachdrücklicher ist, eben um jener Einseitigkeit willen, die zweite vervollständigende Einsicht hervorzuheben, dass die Gottheit, welche, in die Zeitlichkeit und den Weltverlauf eingehend, in dessen Unendlichkeit den einen Weltzweck hindurchzuführen vermag, auch vorweltlich nur die eine und selbstbewusste sein könne; dass — wie wir sonst uns ausdrückten — der gründlich gedachte Begriff der Weltimmanenz Gottes, um selbst begreiflich zu werden, den seiner ewigen Transscendenz in sich schliesse. Alles Systematische vielmehr, in der objectiven Welt, wie in der erkennenden Wissenschaft, alle diese innern Zusammenhänge können den höchsten Grund ihrer Existenz und ihrer Begreiflichkeit nur in der Person Gottes

finden: diese Idee ist zugleich daher das wahre Princip, der Anfang der Dinge, und darum das Ende des denkenden, den Grund der Welt suchenden Aufsteigens. Nur in ihm findet das Denken seinen klar befriedigten Abschluss, wie das Gemüth die Ruhe für seine ein Verwandtes im All suchende Bewegung.

Mit dieser allgemeinen Grundlage einer theistischen Weltansicht tritt die Philosophie in ein Stadium ein, welches wir für das einzig berechtigte der Gegenwart halten; die bisher einseitig behaupteten Gegensätze des Deismus, wie des Pantheismus, sind in ihm bedeutungslos geworden, und ihre Kämpfe gegeneinander können jetzt nur als vergebliche, ja veraltete erscheinen.

Ebenso verhält es sich, wie wir sahen, mit dem vermeintlich absoluten Gegensatze eines reinen Apriorismus und einer blossen, der Speculation entgegengesetzten Empirie. Beider Geschäft ist nach dieser Weltansicht in der tiefsten Wurzel das gleiche, Theoria zu sein in eigenster und ältester Bedeutung dieses Wortes: Betrachtung der göttlichen in die Welt ausgesprochenen Gedanken, der allgemeinen wie der besondern Weltgesetze, welche darum nur in einer höchsten Intelligenz und frei wählenden Absicht gründen können, weil dem Universalen derselben auch das Einzelste tiefsinnvoll eingefügt, das Grösste, wie das Kleinste der Welt, mit einem nur göttlichen Verstande ineinander gedacht ist.

Wenn endlich jedoch die Philosophie vom Hypothetischen, Gemeinten befreit werden soll; wenn die speculativen Forscher zugleich sich Hoffnung machen wollen, nicht mehr in stetem Widerstreite miteinander, sondern einig und durch gemeinsam ineinander greifende Untersuchung geleitet ihre Wissenschaft zu fördern, ähnlich dem Geiste, mit welchem die Naturforschung wie ein heiterer, ewig erfrischender Bund ihre Bekenner umschliesst; wenn sie endlich aus der düstern Einsamkeit und Sprödigkeit des gegenseitigen Nichtanerkennens herauszutreten wünschen, wodurch sie bis-

her nur das Zeugniss gegen sich abgelegt haben, mit einem guten Theile ihres Wissens der Meinung verhaftet geblieben zu sein: wie anders kann diese völlige Wiedererneuerung gelingen, als wenn sie nicht mehr ihre Ansichten und jeweiligen Gesichtspunkte über die Dinge und die Welt für Erkenntniss ihres Wesens halten, überhaupt dem subjectiven „Selbstdenken" entsagen, sondern in treuem, selbstentäusserndem Eingehen in die eigene Natur der Dinge, die ihnen eingepflanzte Idee, den hineingelegten Gedanken Gottes nachzudenken trachten —: treffend hat dies Hegel die objective Methode, die immanente Dialektik der Sache genannt, welche die einzig echte Grundlage für die speculative wie empirische Forschung bleibt und das eigentlich Verbindende derselben werden muss.

Aber auch andererseits: wer könnte zweifeln, dass mit jener gründlich gewonnenen theistischen Ueberzeugung, welche Klarheit und Wärme zugleich über den erkennenden Geist ausströmt, auch innere Festigkeit der Weltansicht, und — das allerwünschenswertheste Kleinod des geistigen Lebens — Eintracht zwischen dem Denken und dem Gemüthe dauernd wiederhergestellt sei, welche die Philosophie in mancher ihrer vorübergehenden Erscheinungen auf das tiefste zu verletzen drohte? Der Mensch ist ein einiger, zur Harmonie bestimmter mit all seinen geistigen Kräften. So trügen ihn nicht die tiefsten Anforderungen seines Gemüths, eben weil sie die tiefsten, ursprünglichsten, gemeinsamsten sind; sie gehören nicht minder zur Substanz seines Geistes, wie die ewigen Gesetze des Denkens und die Eingebungen des ursprünglich Schönen und Sittlichen. Wenn sich der Geist in seinen erworbenen Vernunftresultaten erst zu Resignationen herabstimmen muss, um dann vielleicht in einer halbphantastischen, jedenfalls aus ziemlich oberflächlicher Theorie geschöpften Selbstvergötterung den Ersatz für die verlorenen Güter zu finden, durch die er bisher mit dem Glauben der Menschheit verknüpft war: so kann man sicher

sein, dass in solchen Ergebnissen auch die Gründlichkeit und Unbefangenheit des Denkens verkommen ist. Solche Zweifelei entsteht weit sicherer im düstern Grübeln über leeren Abstractionen und nicht vorhandenen, nur von wissenschaftlicher Halbbildung ersonnenen Begriffsgegensätzen, als aus einem frischen und vollen Blicke über die reiche Schönheit der Welt, welchem sich die tiefe Weisheit und Absichtlichkeit des Weltzusammenhanges nicht verbergen kann, und die Treue des göttlichen Geistes gegen alles Dasein, von welcher jedem, auch dem geringsten Bedürfnisse seiner Geschöpfe eine von fernher vorbereitete, an richtigster Stelle entgegenkommende Befriedigung zugedacht ist. So wird die Forschung mit freier Zuversicht auch vom Sichtbaren ins Verborgene zu schauen wagen, von dem schon Offenbarten in das, was uns erst zubereitet ist.

Dies sind die auf speculativem Wege errungenen Ueberzeugungen, zu denen ich mich bekennen muss. Aber diese Ueberzeugungen machen keinen Anspruch darauf, selbsterfundene oder an die Persönlichkeit geknüpfte zu sein im Sinne irgendeiner, dem Philosophen am wenigsten zustehenden Privatoriginalität; sie sind wesentlich nur das Resultat dessen, was ein sorgfältiges Fortgehen an der Hand der bisherigen speculativen Bildung mir gelehrt hat, dessen weiterführende Bahn einem Jeden zugänglich ist durch eigenen Fleiss und gewissenhafte Bemühung.

Und dies ist es endlich, was mir die Hoffnung gibt, auch auf dieser Universität nicht ohne Erfolg wirken zu können. Die akademische Jugend Tübingens steht bei dem übrigen Deutschland im Rufe seltenen wissenschaftlichen Geistes und eines besondern Sinnes für philosophische Studien: dies ist keine schmeichelnde Begrüssung, die ich Ihnen darbringe; es ist das lautere Zeugniss der Wahrheit. So kann ich bei Ihnen, was in philosophischen Dingen das Erwünschteste ist,

auf ein freies Mitforschen, auf wechselseitige Anregung hoffen, deren Frucht eine gemeinsam erworbene beseligende Lebensüberzeugung werden möge.

In diesem Sinne hoffe ich auch Ihr Vertrauen zu gewinnen, ja noch ein innigeres Band mit Ihnen knüpfen zu können, das der wechselseitigen Neigung und Liebe; denn nichts vereinigt dauerhafter und inniger, weil unpersönlicher, als die gemeinschaftliche Erforschung hoher und heiliger Wahrheiten, und die Erhöhung der Gesinnungen daran.

Aber auch Sie, verehrteste Amtsgenossen, mögen den Fremdling mit dem Vertrauen unter sich aufnehmen, welches er Ihnen aufrichtigen Sinnes entgegenbringt. Wir Alle sind wol von der Ueberzeugung durchdrungen, dass — falls die Hochschule ihren Namen einer universellen Bildungsanstalt mit Recht führen soll — diese Universalität nicht nur darin bestehen könne alle Wissenschaften nebeneinander zu lehren, sondern durch Gemeinsamkeit des Zusammenwirkens, durch Einigkeit der Gesinnung, durch Begeisterung für jeden Zweig wissenschaftlichen Forschens jenen geistigen Aether um sich zu verbreiten, in welchem auch die von uns zu bildende Jugend das Vorbild reinen Geistesadels und jeglicher Tüchtigkeit finde. Möge ich auch solchem Bunde nicht unwürdig gefunden werden: in diesem Sinne vor allem ist es, dass ich Ihr Vertrauen, Ihr Wohlwollen in Anspruch nehme.

Anmerkungen.

Zu S. 132. Für diese und die vorhergehenden Anführungen vergleiche man Schelling's Zeitschrift für speculative Physik, I, 2, S. 83—87, und seine „Darstellung des Systems der Philosophie" (ebendaselbst, II, 2, §. 149 fg., S. 118) mit dem Schlusse des Ganzen, S. 126, und „Philosophische Schriften", I, 352, 353. So, wie wir hier und in der „Charakteristik", S. 588—781, die Schelling'sche Lehre dargestellt und beurtheilt haben, wesentlich hierbei in Uebereinstimmung mit den andern philosophischen Forschern, konnten wir allein ihren Sinn uns deuten, solange wir die ältern Schriften ihres Urhebers darüber zu Rathe zogen. Anders hat sich Schelling jetzt über den Sinn seines Identitätssystems erklärt. Nach dem Berichte von Frauenstädt (in seiner Schrift: „Schelling's Vorlesungen in Berlin" [1842], S. 70, 71, welchen wir über diesen wichtigen Punkt für zuverlässig halten, indem auch andere Berichterstatter darin mit ihm übereinstimmen) wird das Identitätssystem jetzt von seinem Urheber zur „negativen Philosophie" oder *philosophia prima* gezogen: sie enthält, als lediglich „reine Vernunftwissenschaft", nur „den logischen Process", den höchsten Begriff des Wahrhaftseienden zu finden, und das Fortschreiten in ihr hat nur logische, keineswegs reale Bedeutung, hat nur den Sinn, dass fortdauernd Alles, was, für sich betrachtet, als Subject erscheint, gegen die nächste höhere Stufe gehalten, wieder zum Object geschlagen werden muss, bis wir zu dem über Allem siegreich stehen bleibenden, absoluten Subjecte, dem höchsten Wesen oder Gott kommen.

„Wenn Fichte vom Ich, als dem unmittelbar Gewissen, anfing: so war vielmehr" (in diesem Anfange der Philosophie) „auf den Grund des Ich, wie des Nichtich, auf die unendliche Potenz beider zurückzugehen. Was bei Fichte nur Object, Nichtich war, wird gegen Niederes ebenso als Subject, aber alles Subject gleicher Weise gegen Höheres" (gegen das höchste Princip) „als Object betrachtet." Hiermit würde auf dasselbe zurückgegangen, was Hegel am Anfang seiner Logik als das reine Sein, das an sich selbst noch Nichts ist, bezeichnet, welches aber eben darum die „Potenz" von Allem wäre. Zugleich ergibt sich daraus, dass auch in Schelling's Sinne jene „unendliche Potenz", jenes reine Sein, mit den weitern Bestimmungen, welche sich daran anreihen, nicht als aus-

schliessende Definition des Absoluten oder Gottes angesehen werden kann, „in seinem ewigen Wesen vor Erschaffung der Welt und eines endlichen Geistes“ *), sondern als (eben darum ontologische) Bestimmungen des in dieser Beziehung noch unentschiedenen, ebenso als endliches, wie als absolutes, zu betrachtenden Wirklichen. Auch er könnte Hegel's Logik nur beurtheilen, wie sein Identitätssystem, als Wissenschaft von der Weltwirklichkeit oder vom Absoluten in seiner Weltimmanenz, aber zugleich in dem Sinne, dass dieser Weltbegriff nur als heuristisches Princip gelten kann, um von ihm aus sich zum Begriffe des an und für sich seienden Absoluten zu erheben, vermöge seines regressiven, in das höchste Princip erst zurückgehenden Denkens.

„Die Identitätsphilosophie hat nur darum so viel Unheil angerichtet, weil der in ihr stattfindende logische Gang missverständlicherweise in einen realen umgedeutet worden ist. Diese Verwechselung ist es auch, die Hegeln seine Stelle in der Geschichte der Philosophie anweist.“

So weit Schelling in seinen gegenwärtigen Erklärungen. Wenn wir hierbei dem Vorwurfe der „Verwechselung“ nicht völlig uns anschliessen können, indem aus allen kritischen Verhandlungen sich wol gezeigt haben möchte, dass Hegel, eingreifend in die ihm gewordene Ueberlieferung des Identitätssystems, wie es damals verstanden wurde und wie es selber sich zu verstehen schien, als nächste Aufgabe kaum eine andere finden konnte, als wie er sie wirklich gefunden und ausgeführt hat: so ist uns doch ungleich wichtiger, aus jenem Urtheile zu erkennen, dass Schelling über den gemeinschaftlichen Grundmangel der bisherigen Philosophie, der seinigen, wie der Hegel'schen, mit uns übereinstimmt. Sie ist auch ihm nur noch die „negative“, d. h. sie ist regressiv, heuristisch, sucht, aufsteigend vom Weltbegriff aus, den Begriff des höchsten, darum „siegreich“ über den Weltgegensätzen stehenden Princips erst zu gewinnen.

Dies, und dies allein, halten wir für den wesentlichsten Moment des Einverständnisses im gegenwärtigen Augenblicke; und diesen vorbereitet, die Metaphysik bis zu dem Punkt ausgebildet zu haben, wo dieser Uebergang nicht mehr abgewiesen werden kann, darin erblicken wir das Hauptverdienst von Hegel's Philosophie. Wie nahe aber diesem Zugeständnisse auch seine Schule, gerade in ihren achtungswerthesten und denkendsten Gliedern, steht, beweisen die neuerdings erschienenen Schriften von Erdmann („Grundriss der Logik und Metaphysik“, 1841, S. 168, 169), wo dann nach dieser Auffassung der Logik in ihrem Verhältnisse zur Naturphilosophie auch die letztere noch zum regressiven Theil der Philosophie gerechnet werden und erst in der „Religionsphilosophie“ entschieden werden muss, „ob, was wir hier Natur (unmittelbare Idee, daseiende Vernünftigkeit) nennen, auch eine andere Bedeutung — der Schöpfung — habe“) — und Gabler (in seiner soeben erschienenen Schrift: „Die Hegel'sche Philosophie, Beiträge zu ihrer richtigeren Beurtheilung und Würdigung“, Berlin 1843).

---

*) Vgl. oben S. 139.

Zu S. 144. Ein einleuchtendes Beispiel dieser Manier, welche das Allerabstracteste und Concreteste in eine ungefähre Vorstellung zusammenmischt, ist es, wenn Hegel in einem frühern Werke über Naturphilosophie (Sämmtliche Werke, VII, xxii, xxiii) den „Aether", die „reine, gegensatzlose Materie", die „Substanz aller Dinge, die absolute Unbestimmtheit", aber eben darum „die absolute Fähigkeit aller Form" sofort nun in einem Athem als „den reinen Geist, den seligen Geist, das reine Selbstbewusstsein" u. dgl. prädicirt. Wir können dies und Aehnliches nur die Mystik der Abstraction nennen, die nicht minder unklar ist, wie jede andere, in die sich jedoch bei Hegel, indem er ein neues Princip zu verkünden hatte, in der That die unentwickelte Tiefe einer grossen und reichen Weltanschauung zusammenfasste, während sie jetzt Vielen nur zum nebeligen Hinterhalte dient, um in dieser Ausdrucksweise — sei es ihre eigene Unklarheit und Ungewissheit, sei es ihre wahre Meinung zu verhüllen.

III.

Der Begriff des negativ Absoluten und der negativen Philosophie.

Antwortschreiben an Herrn Dr. theol. Ch. H. Weisse auf dessen Sendschreiben an Fichte: „Das philosophische Problem der Gegenwart“, 1843. *)

*) Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie, 1843, XII, 2; XI, 1.



Indem ich nach manchen äussern Abhaltungen jetzt mich anschicke, verehrter Freund, Ihre an mich gerichteten Sendschreiben *) zu beantworten: erlauben Sie mir gleich zu Anfang eine allgemeine Erklärung darüber, in welchem Sinne ich dieselben aufgefasst habe, was mir daher auch bei deren Beantwortung der leitende Gesichtspunkt werden musste. Trotzdem nämlich, dass Sie mir darin Ihre Philosophie als eine der Form und dem Inhalte nach gegnerische bezeichnen, und zugleich als die einzig wahre Fortsetzerin der durch Schelling und Hegel bisher geleiteten Speculation der Gegenwart — früher hatten Sie sich, wenigstens öffentlich, weit weniger ausschliessend über dies Alles erklärt —: so kann ich dennoch, ohne im geringsten darum unsern wahren, in Einem Punkte principiellen Gegensatz zu verleugnen, in diesem keineswegs schon nach meiner Denkweise die Elemente zu einer principiellen Gegnerschaft auch unserer Philosophien finden, deren Ziel und eigenthümliche Grundansichten vielmehr, selbst nach dem in vielen Zügen neuen Berichte, den Sie jetzt von der Ihrigen gegeben haben, wesentlich übereinstimmen und so auch erkannt worden sind von unsern Freunden, wie Gegnern.

Will man nun auch sonst beobachtet haben, dass naheverwandte Parteien, wenn sie sich von ihrem gemeinschaft-

*) Das philosophische Problem der Gegenwart. Sendschreiben an J. H. Fichte von Ch. H. Weisse (Leipzig 1842).

lichen Ursprunge abgelöst haben, desto widerwilliger gegeneinander erregt werden, je unwesentlicher jedem die Zugeständnisse scheinen, welche der andere, sonst Einverstandene ihm zu machen hätte, und wenn wir in der That noch jüngst die ärgste Befehdung unter den philosophischen Glaubensgenossen der Hegel'schen Mutterkirche haben ausbrechen sehen: so liegt es nur an uns, dies anders zu halten, weniger der gemeinschaftlichen Mutter zu Liebe, welche gegen einen von uns, vielleicht gegen uns beide, ziemlich im Verhältnisse einer Stiefmutter verblieben ist, als um des hohen Vaters willen, zu welchem dauernd die Philosophie zurückzuführen, wir beide wol als den Hauptzweck unsers wissenschaftlichen Lebens betrachten, zum Geiste einer gründlich durchgeführten theistischen Speculation. In meinen Augen zum mindesten begründet dies das entscheidende Kriterium meines Einverständnisses, und Sie werden mich in meinen wissenschaftlichen Sympathien und Antipathien, hoffentlich bis an das Ende meiner Laufbahn, darin nur der Sache, nicht dem Namen folgend, mir getreu finden. Wenn nun aber selbst aus dem engern Kreise der Hegel'schen Schule jetzt fast alle auf Selbständigkeit des Denkens Anspruch machende Glieder derselben sich jener entscheidenden Erhebung in den Theismus entgegendrängen, wenn ich dies nur als ein längst erwartetes, weil in der Sache begründetes, darum jedoch nicht weniger freudiges, uns Alle versöhnendes Ereigniss betrachten kann: wie sollte ich Ihnen, dem mit uns andern in jenem Einverständnisse ursprünglich Verbliebenen, nicht immer noch mich doppelt verbunden wissen?

Dazu kommt noch ein weiterer, halb sonderbarer Umstand, welcher vollends, auch nach ihrem äussern Erfolge, Ihre „Sendschreiben" mir nicht gegnerisch erscheinen lässt. Wenn Sie nämlich auch zu Anfang Ihrer Schrift gegen mich auszogen, gleich jenem alttestamentlichen Seher des nachdrücklichsten Willens mir zu fluchen, so hat sich doch

Ihnen, gleich ihm, im weitern Verlaufe Ihr Fluch in Segen, wenigstens in Bestätigung des Wesentlichen meiner Weltansicht verwandelt. Während Sie anfangs, aus factischer Unkenntniss meiner nähern Lehre über Dreieinigkeit, ewige und zeitliche Schöpfung u. s. w., manche Punkte bei mir vermissen, die Ihnen (mit Recht) entscheidend dünken zur wahren Lösung „des speculativen Problems der Gegenwart", müssen Sie am Schlusse Ihrer Schrift, da Sie sich unterdess über den wirklichen Thatbestand jener Lehren genauer unterrichtet haben, diese Bedenken der Sache nach fast sämmtlich unbegründet finden (Achtzehntes Sendschreiben, S. 370—378); Ihr Buch als Streitschrift betrachtet, wie Sie selbst so redlich als scharfsichtig bemerken (S. 372), nimmt von hintenher seinen Anfang zurück, sodass ich statt alles Weitern zur eigenen Rechtfertigung in diesem Punkte blos auf Sie selber verweisen kann.

Nur die Frage, der Zweifel bleibt Ihnen (S. 373), wie ich „nach der Gesammtstellung meiner Philosophie zu der philosophischen Entwickelung der jüngsten Zeit", so nämlich, wie Sie dieselbe gefasst haben, mit andern Worten, wie meine Philosophie auf methodischem Wege, Ihren Anforderungen an dialektische Wissenschaft gegenüber, jene Resultate begründen könne. Dies hoffe ich Ihnen jetzt zu zeigen, weniger blos, wie der nachfolgende Inhalt dieser Abhandlung wol darlegen wird, um eine persönliche Angelegenheit auszufechten, als um einen für die ganze gegenwärtige Philosophie wichtigen Punkt zu erörtern, in Betreff dessen mein Gegensatz zu Ihnen noch weit durchgreifender und auch für den Gesammtcharakter der gegenwärtigen Philosophie entscheidender ist, als Sie, selbst in ihrer neuesten Schrift, es ahnen.

Sie erkennen sogleich, dass ich Ihre Lehre vom negativ Absoluten, Ihre Bestimmung der Metaphysik meine, als der Wissenschaft von diesem negativ Absoluten, als einer selbständigen, allem Existirenden, ja der Existenz

Gottes selber, als ihr absolutes *prius*, vorausgehenden Formenwelt. In weiterm Sinne freilich scheint dieser Begriff in der nächsten Zeit der Philosophie, wenn auch keine Rolle von durchgreifend umfassender Bedeutung, doch mindestens von vorübergehendem Einflusse spielen zu wollen. Nach übereinstimmenden Berichten kommt auch im gegenwärtigen Schelling'schen Systeme der wenigstens analoge Begriff einer „negativen Philosophie", als „reiner Vernunftwissenschaft", vor, welche weiter nichts als „den Begriff Gottes, oder was er sei, nicht die Existenz, oder dass er sei", zu erkennen vermag.*) Sofern nun diese negative Wissenschaft Schelling's lediglich die ewige Form des Absoluten oder des Urwirklichen, im ausdrücklichen Gegensatze zu seiner Realität oder „Existenz", in Betrachtung ziehen wollte, wie Ihre Metaphysik dessen auf das bestimmteste geständig ist; so würde schon vor allem Weitern dasselbe Bedenken ihn treffen, wie Sie: dass dieser ganze Gegensatz von Begriff und Existenz, von Form und Realität ein nur gemachter, das Product eines willkürlich abstrahirenden, das an sich Verbundene und der Wahrheit nach Untrennbare trennenden Denkens sei, welches gleich in seinem Anfange daher von willkürlich gestellten Problemen und Unterscheidungen ausgeht, und, statt objectiv sich zu verhalten, subjective und ungerechtfertigte Gesichtspunkte einmischen muss, ein Verhalten, welches abzuthun, Schelling und Hegel eben, sollt' ich meinen, getrachtet haben, — wenn sie, in diesem Punkte gerade, nicht Prediger in der Wüste geblieben wären für gar viele, die es nicht zu bedürfen meinen!

Haben diese die Idee des Absoluten, als vernunftursprüngliche, schlechthin unabstrahirbare, zum Mittelpunkte der Philosophie gemacht, Sie dann näher zum Gegenstande und Inhalte der „Metaphysik" erhoben, worin ich Ihnen

---

*) J. Frauenstädt, Schelling's Vorlesungen in Berlin (Berlin 1842). S. 68. 69.

beistimme: so kann dies unabstrahirbar Urwirkliche schon darum keineswegs gedacht werden als die Leerheit von Zahl- und Grössenbestimmungen, von Kategorien des Raum- und des Zeitbegriffs u. s. w., überhaupt als die leere, wiewol unabstrahirbare Form alles Wirklichen (obgleich ich zugebe, dass in der von Ihnen ausgehobenen Unabstrahirbarkeit ein Element der Absolutheit für jene Bestimmungen liegt, welches sie zu nothwenigen Prädicaten des Absoluten macht), — weil nicht ursprünglich dies Element, sondern der schlechthin einfache Begriff des Urwirklichen, ohne jede weitere Bestimmung und Unterscheidung, in ihm enthalten ist, weil alle Gegensätze sonstigen Denkens und Bestimmen in ihm (zur „Indifferenz") verschwunden sind, so vor allem auch der höchst vermittelte, auf der complicirtesten Reflexion beruhende Gegensatz von Gehalt und Form. Jene Idee des Absoluten allein ist das ursprünglich Evidente, zu dessen Anerkennung jedes Denken genöthigt werden kann, weil es schon unmittelbar oder bewusstlos (wie die Erkenntnisslehre näher zeigt, welche nur darum der Metaphysik vorangeht) in jedem Acte des Begründens die ihm immanente Idee des Urgrundes (Urwirklichen) geltend macht.

Und diese Idee ist es — um ein durch Ihre ganze Schrift sich hindurchziehendes Misverständniss kürzlich abzuweisen —, deren Bewusstsein, wie sie bewusstlos ursprünglich allem Denken zu Grunde liegt, mir den Anfang der Metaphysik ausmacht, keineswegs, wie Sie es sich vorstellen, ein durch Reflexion vorausgesetztes und für absolut gehaltenes Object, welches sich unschwer als blos endliches Product der Reflexion verrathen würde, — wie ich Ihr Formabsolutes allerdings als Geschöpf einer von allem Concreten absehenden Reflexion bezeichnen müsste. Hiermit aber, indem ich diese Idee des Absoluten als die vernunftursprüngliche gerade erweise, somit den Widerspruch löse — das Kreuz der bisherigen Philosophie —, wie der wahrhaft objective,

somit unbegründbare Anfang derselben als Anfang zu vermitteln, nicht wie ein unmittelbarer blos vorauszusetzen sei, worin wenigstens Schelling sich genügen liess: so glaube ich dadurch, zugleich der historischen Enwickelung treu bleibend, der Metaphysik ihre wahre Stellung und ihren vollen, ungeschmälerten Gehalt gelassen zu haben, wie ihn Spinoza im ersten Buche seiner Ethik: de Deo, Schelling im Anfang seines Identitätssystemes, Hegel im Beginne seiner Logik der Philosophie vindicirten, welche insgesammt jene Idee zu ihrem Inhalte machten: während ich aus gleichem Grunde in dem negativ Absoluten Ihres Anfangs, diesem Halb-Nichts, oder Halb-Etwas, welches „ein zwar Seiendes, aber Wesenloses und Unwirkliches", ein „seiendes Nichtsein" ist (so bezeichnen Sie ausdrücklich*) den Gegenstand Ihrer Metaphysik), das Product eines willkürlichen Denkens sehe, welches Sie daher auch in der Einleitung zu Ihrer Metaphysik und jetzt wieder mit äusserlichen Vorreden und historischen Reflexionen, als durch die bisherige Entwickelung der Metaphysik erforderlich geworden, plausibel zu machen für nöthig finden.

Indem nun die Idee des Absoluten, als das schlechthin Unabstrahirbare, zugleich daher auch auf dem Wege der Abstraction von allem concret Wirklichen gewonnen werden kann: so muss ich leugnen, dass bei Ihnen diese Abstraction vollständig und in entscheidender Weise durchgeführt worden sei, indem Sie von dem concret Wirklichen nur zu den allgemeinen Formen desselben (den Kategorien) als dem Absoluten, nicht aber zum rein und schlechthin Wirklichen, als solchem, aufgestiegen sind. Auch jene Bestimmungen sind daher, als nicht in der reinen Idee liegend, fallen zu lassen. Somit lässt die Idee des Absoluten, falls in ihre Ursprünglichkeit und Wahrheit zurückgegangen wird, auch noch

---

*) C. H. Weisse, Grundzüge der Metaphysik (Hamburg 1835), S. 19, 20.

die Unterscheidung eines blossen Formabsoluten in sich verschwinden, von welchem aus man erst zur Negation dieses Negativen, dem darum positiv Absoluten zu gelangen hätte: und wie zweckmässig gewählt dieser Weg auch scheine, um den Begriff des Positiven (wahrhaft Wirklichen) sogleich in seiner ganzen Energie und Lebendigkeit zu fassen, er ist nur Sache der Wahl, nicht eines objectiven Verhaltens —: dies gegen Sie.

Aber ebenso wenig lässt jene Idee die Sonderung zweier Wissenschaften zu, deren eine nur das „Was", den „Begriff Gottes", die andere das „Dass" desselben zu erkennen hätte, so gewiss sie diejenige ist, in der „ihr Begriff zugleich das Sein in sich schliesst" —: dies gegen Schelling, sofern nämlich seine oben angeführte Erklärung blos also, wie sie vom Berichterstatter aufgefasst worden, zu verstehen ist; wenn sie nicht, wie ich aus andern Gründen vermuthe, den ungleich tiefern Sinn hat, der auch für mich (wie ich annehmen muss, auch für Sie) in voller Gültigkeit besteht: dass mit jener Idee des Urwirklichen noch keineswegs dasjenige erkannt sei, was Gott eigentlich zu Gott macht, dass es mithin einer ganz andern Untersuchung bedürfe, um zu beweisen, „dass" (ein solcher) Gott sei, nicht blos ein Absolutes.

Einer solchen negativen Philosophie oder „reinen Vernunftwissenschaft aber, die weiter nichts vermöchte, als den Begriff Gottes erkennen, nicht die Existenz", müsste ich eben die entscheidenden Worte entgegenhalten, die der vorige Schelling schrieb, und die ihre volle Kraft auch über Sie erstrecken: „Nach unserer Ansicht ist die Trennung in eine eigene Welt des Gedankens und in eine eigene der Wirklichkeit der Beweis, dass auch in der Gedankenwelt nicht Gott ist gesetzt worden. Wenn (per impossibile) keine Natur für mich existirte, und ich dächte Gott wahrhaft und mit lebendiger Klarheit: so müsste denselben Augenblick sich die wirkliche Welt mir erfüllen. Ihr

solltet ja philosophiren, d. h. die Idee Gottes betrachten oder auch nur (wenn Ihr so meint) denken, und Ihr solltet rein diese denken und Euch ganz davon erfüllen. So Ihr nun dieses thut, wird Euch Gott unmittelbar real, als das allein Wirkliche, und Ihr werdet Euch nicht mehr nach einer andern Natur umsehen, da Ihr mit Gott und durch Gott" (in jener Idee Gottes) „bereits die vollendete Wirklichkeit habt."

Und so werdet Ihr — setzen wir mit Beziehung auf den gegenwärtigen Fall hinzu — auch nicht nöthig finden, falls Ihr nur jenen „Begriff Gottes, oder was Gott sei", richtig und vollständig gedacht habt, in einer besondern Wissenschaft nachträglich erkennen zu wollen, „dass er sei", weil vielmehr umgekehrt die Betrachtung, dass er wirklich, das Urwirkliche ist, oder die im Denken derselben zugleich als real sich ankündigende Idee des Absoluten („dass" ein Absolutes sei) der erste und Ausgangspunkt ist; „was" er sein möge, dagegen das Zweite, erst aus dem Begriffe seiner unmittelbaren Wirklichkeit zu Vermittelnde, werden muss. Hiernach vermöchten wir in jenem ganzen Fundamentalgegensatze zweier Philosophien kaum eine klar gefasste, das Richtige treffende Unterscheidung zu finden. Was Schelling in ihr zu beabsichtigen scheint, und was seine „positive" Philosophie auch bezeichnend genug ausspricht, dass Gott nicht nur das Nothwendige, nicht nicht sein Könnende, das unvordenkliche Sein sei, sondern darin das von diesem eigenen Sein freie, zugleich über ihm Seiende — dieser richtige und zur Begründung eines Theismus unstreitig wesentliche Gedanke hat dennoch, wie mich dünkt, gar nichts zu thun mit jener ganz allgemeinen Unterscheidung zwischen dem Begriffe und der Existenz, welcher Gegensatz, auch bei Gott geltend gemacht, ihn jedwedem endlich zufälligen Dinge gleichsetzen würde.

„Wir gehen also" — fährt Schelling ganz in diesem Sinne fort — „mit der Idee der Naturphilosophie nicht allein

über das blosse Denken zur Erkenntniss, sondern auch über die Erkenntniss überhaupt noch einen Schritt weiter hinaus bis zur Anschauung in der Wirklichkeit und bis zum gänzlichen Zusammenfallen der von uns erkannten Welt mit der Naturwelt. Nur in dem Punkte nämlich, wo das Ideale uns selbst ganz auch das Wirkliche, die Gedankenwelt zur Naturwelt geworden ist, allein in diesem Punkte liegt die letzte, höchste Befriedigung und Versöhnung der Erkenntniss." — „Diese Idee zuerst setzt der Willkür des Denkens, den Verirrungen der Abstraction das entschiedene Ziel, die bestimmte Schranke; denn sie ist der directe Gegensatz aller Abstraction und aller Systeme, die aus dieser hervorgehen." *)

So gibt es — in diesen Satz ohne Zweifel darf ich das Ergebniss des frühern Schelling'schen Erkenntnissstandpunktes zusammenfassen, welchem nur um so nachdrücklicher in diesem Betreff auch das Hegel'sche System beitritt —, so gibt es in der (wahren) Philosophie kein blos apriorisches Erkennen, wo, wie in der Mathematik **) u. s. w., die nothwendigen Bedingungen oder „Formen" an sich zufälliger Gegenstände untersucht werden. Ueberall hat sie nur das Reale in seinem allgemeinen und nothwendigen Wesen zu erkennen, wie es aus diesem Wesen (Inhalte) sich seine specifische „Form", bestimmte Erscheinungsweise gibt. Metaphysik daher, wenn eine solche vorhanden, ist in keinem Sinne blos „negative" oder „Formwissenschaft", weil ihr Inhalt, die gegensatzlose Idee des Absoluten, auch in seinem ersten, abstractesten Momente gefasst, auch als Anfang der metaphysischen Dialektik mehr ist als „blosse Form", welche erst ausgefüllt, „specificirt" werden müsste, um nun

*) Man vergleiche Schelling's „Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur Fichte'schen Lehre" (1806), S. 16—19, und wie dieser entscheidende Gedanke, an welchen jetzt wieder zu erinnern uns immerhin Zeit scheint, in der übrigen Schrift weiter ausgeführt worden ist.

**) Vgl. Ihre „Metaphysik", S. 21 fg.

Anspruch auf Wirklichkeit zu erhalten. Auch hier muss ich den Gegensatz von Form und Inhalt zur Bezeichnung des Unterschieds der abstractern oder der concretern Kategorien, nach denen die Idee des Absoluten dialektisch fortschreitend bestimmt wird, für einen völlig ungeeigneten erklären.

Doch ist nicht zu fürchten, dass Schelling, trotz jener wörtlich angeführten Bestimmungen, bis zu dem Grade sich ungetreu geworden sei, um den ganzen Standpunkt seines Identitätssystems preiszugeben; ohnehin kann auch der neuerfundene Begriff einer negativen Philosophie bei ihm nicht den Sinn haben, welchen Sie meinen, wenn Sie von einem negativ Absoluten sprechen; denn auch mit seiner negativen Philosophie, wiewol er sie „reine“ Vernunftwissenschaft nennt (was ich auch in meinem Sinne geeignet finde, um die Wissenschaft des ursprünglichen Vernunftinhaltes zu bezeichnen), bleibt er im Realen, sofern er nach demselben Berichterstatter *) den Inhalt des Identitätssystems selbst in den Umkreis der negativen Philosophie zieht. Und zwar aus dem Grunde, weil es von allem Nichtwahrhaftseienden — welches darum, wiewol es gegen sein Niedriges als Subjectives sich verhalte, doch seinerseits wieder zum Objectiven geschlagen werden muss (woraus die Potenzenreihe der Naturphilosophie hervorgeht) —, durch allmähliche Erhebung zum Begriffe desjenigen gelangt, welches das Ueberseiende, das höchste Wesen oder Gott, der Herr alles Seins und darum Geist ist (S. 78).

Nach diesen, dem Kenner des ganzen Schelling'schen Systems in ihrem eigentlichen Sinne keineswegs zweifelhaften Angaben lässt sich vielleicht bestimmter deuten, was Schelling jetzt negative Philosophie nennt, was positive in deren Unterschiede. Der Gegensatz, auf welchem jener beruht, welcher zugleich jedoch als ein stets sich vermittelnder

*) Frauenstädt a. a. O. S. 70. 71.

gezeigt wird, ist keineswegs der von Form und Inhalt, von einem „Negativen", das sich durch ein „Positives" zu „ergänzen", zu „erfüllen" hätte — oder in welcher Wendung man sonst diesen mit einer unüberwindlichen Schiefheit behafteten Gedanken bezeichnen mag, der nur erweist, dass man gleich anfangs den Begriff des Wirklichen nicht ganz und energisch gedacht hatte —: es ist der Gegensatz eines Objectiven und Subjectiven, eines Realen und in ihm sich setzenden Ideellen, worin das letztere stufen- oder potenzenweise immer „siegreicher" und adäquater sich verwirklicht, — bis zuletzt klar wird, dass diesem ganzen, zur Welt sich verwirklichenden Processe nur ein „überseiendes" Princip, ein „Herr des Seins", als wahrer, anfangender Grund vorangehen kann; womit dann der positive Begriff des Absoluten vermittelt wäre.

Urtheilte ich richtig mit dieser Deutung — durch welche auch die vielen bedenklichen Auslegungen abgeschnitten werden, in deren Heraushebung sich jetzt seine Gegner gefallen —, so würde Schelling in seiner negativen Philosophie ganz etwas Analoges ausführen, wie von mir es beabsichtigt wird, wenn ich die Nöthigung erweise, vom Begriffe des Universums, des Absoluten in seiner Weltwirklichkeit, zum Begriffe des absoluten, an und für sich seienden Geistes, dessen ewiges Sein eben darum frei ist von jenem unendlich endlichen Weltprocesse, zum Absoluten als Gott aufzusteigen. Wenn wir aber auch das Nähere dieses Schelling'schen Ueber- oder Fortgangs aus dem Negativen ins Positive vorerst dahingestellt sein lassen, soviel wenigstens scheint sich klar zu ergeben, dass er in keinem Sinne, wie bei Ihnen, als der Uebergang von einem Formabsoluten in ein Realabsolutes gedeutet werden könne, von welchen jenes das Erste (prius) im (gerade durch) metaphysischen Denken sei, aus welchem das zu beweisende posterius, das real Absolute, als das Setzende und zugleich real Specificirende jener leeren Formenwelt, sich ergeben soll.

Ich glaubte diesen vorerst historischen Punkt nicht übergehen zu dürfen, indem mir selber, wie wahrscheinlich auch Ihnen, bei dem ersten Bekanntwerden mit jener Schelling'schen Unterscheidung und mit seinen allgemeinsten Erklärungen darüber der Parallelismus mit Ihrer Auffassungsweise sogleich in die Augen fiel. Jedem Einsichtigen jedoch, der da weiss, worin die wahre Virtuosität jenes seltenen Geistes beruht, mit ursprünglichem Tiefblick nämlich das Richtige aufzufassen und principiell es zu bezeichnen, muss der Vorgang und die Autorität von Schelling in solchen allgemeinen Gesichtspunkten von grossem Gewichte sein. Ich bekenne Ihnen, dass dies mich veranlasste, eine Sache, über die ich mit mir abgeschlossen zu haben meinte, nochmals nachzudenken; eben diese nähere Betrachtung, welche ich nun auch vor Ihren Augen vollzogen habe, zerstreute jedoch, wie ich glaube auch für Sie, diese Meinung; und so wenig an sich in den Verhandlungen zwischen uns von einem Berufen auf Namen und Antecedentien die Rede sein kann: so glaube ich doch hier schon kürzlich gezeigt zu haben, — ich äussere dies namentlich mit Bezug auf die Ausführungen in Ihren „Sendschreiben", worin Sie Schelling's Standpunkt zu sich herüberziehen, — dass in einem Streite zwischen unsern Ansichten das Gewicht der seinigen, sei es der jetzigen oder der frühern, schwerlich auf Ihre Seite fallen würde!

Vielmehr müsste sich Ihnen selbst, wenn Sie auch nur das Vorstehende erwägen, das unabweisliche Zugeständniss aufdrängen, dass Ihre Auffassung der Metaphysik, als einer lediglich formalen Wissenschaft, wenn auch von der absoluten Form, einen völligen Absprung enthalte gegen Alles, was die letzte philosophische Epoche als gemeinsames Einverständniss sich erworben hat; Sie suchen dadurch, wenn mir dieser Ausdruck erlaubt ist, einen veralteten Stil in die Philosophie zurückzuführen, längst beseitigte Unterscheidungen und Betrachtungen in ihr wieder geltend zu machen. Denn jenes in Ihrer Metaphysik durchgeführte Auseinander-

halten der Form vom Realen, welches in jene erste eintritt, als das in ihr sich Specificirende und damit sie Erfüllende, was ist eigentlich es anderes, als der alte Kant'sche Gegensatz von Raum- und Zeitanschauung und von den Verstandeskategorien, als den „im Gemüthe bereitstehenden Formen", den „Dingen an sich" gegenüber, welche, in jene eintretend, sie „erfüllen" und so darin zur Erscheinung kommen? Nur mit dem Unterschiede, dass, was Kant „im Gemüthe" zusammentreten lässt, um die Erkenntniss zu Stande zu bringen, nach Ihnen im Absoluten vor sich geht, um die Schöpfung zu constituiren. Nun bin ich zwar sehr weit davon entfernt, zu wähnen (was Sie mit Recht als eine rohe Miskennung Ihrer Ansichten mir vorwerfen könnten), dass es Ihnen bei diesem Dualismus sein definitives Bewenden haben solle; aber Sie beginnen doch von ihm, wie von einem zunächst unzweifelhaften und unvermeidlichen Ausgangspunkte, um durch den Verlauf Ihrer Dialektik ihn aufzuheben und den einen Moment desselben als dem andern immanent aufzuweisen —: eine überflüssige Mühe, wie mir scheint, sofern seit Fichte's und Schelling's fundamentaler Einsicht von dem schlechthin gegensatzlosen Principe der wahren Philosophie (Metaphysik), und nach Hegel's durchgreifender Aufweisung der Einseitigkeit in seiner Wissenschaft der Logik, einen jener Momente für sich zu setzen, daran ohnehin gar kein Zweifel mehr sein konnte. Wie freilich die Ihnen eigenthümliche Auffassung dieser Hegel'schen Logik für Sie der Grund werden konnte, gerade jetzt einen solchen Beweis dennoch für nöthig zu finden, ja als den nächsten entscheidenden Schritt über Hegel hinaus zu betrachten, werde ich nicht ermangeln zu Ihren Gunsten geltend zu machen.

Auch kann nicht behauptet werden — um über unsere Stellung vor dem Publikum ein Wort zu sagen (vgl. „Problem der Gegenwart", S. 11—13) —, dass ich erst jetzt so mich äussere. Seitdem Sie mit Ihrer Metaphysik hervor-

getreten sind, habe ich, wenn ich über dieselbe mich zu erklären veranlasst wurde, nie anders mich ausgesprochen, und Sie finden in meiner Abhandlung über „Neue Systeme und alte Schule" („Zeitschrift für Philosophie", II, 253—267), wo ich unsere metaphysischen Standpunkte gegeneinander parallelisire, ganz nur dasselbe gesagt, was ich auch jetzt bestätige und verstärkter bestätigen muss nach dem Studium Ihres neuesten Werkes. Gegen die factische Richtigkeit meiner dort gegebenen Auffassung haben Sie selbst nichts zu erinnern gefunden.

Ihrer Metaphysik eben verdanke ich es, mich mit deutlichem Bewusstsein im entgegengesetzten Principe befestigt zu haben, während ich geständig bin, dass auch mir vorher der Gedanke einer Ueberwindung des Princips der Nothwendigkeit und des Monismus durch das der Freiheit und Individualität, auf welche es jederzeit mir ankam, mit dem allerdings nahe liegenden Gegensatze einer leeren, aber an sich nothwendigen, wie allgemeingültigen Form und eines frei in ihm sich setzenden Realen zusammengeflossen sei. Erst der Verlauf meiner Ontologie hat mich davon gründlich befreit, welche in ihren letzten Theilen nicht ohne jenen Einfluss Ihrer unterdess erschienenen Metaphysik geschrieben ist. Warum der dadurch in mir befestigte Gegensatz zu Ihnen nicht damals, oder späterhin, in eine offenkundige und augenfällige Polemik ausbrach — was Sie als einen Mangel an Aufrichtigkeit mir zu verübeln, und daraus Nachtheile für Ihr wissenschaftliches Verhältniss zum Publikum zu besorgen scheinen (a. a. O., S. 12) —, dafür möge ich nun auch öffentlich Entschuldigung finden in meiner schon dargelegten Denkweise, nur den direct bekämpfen zu wollen, aus dessen Lehre ich lebenzerstörende Irrthümer folgen sehe, jedem Andern aber, zumal dem im Ziele mir Verwandten, allen Raum neben mir zu lassen, welchen anzusprechen er auch ohne Kampf ohnehin ein Recht hat. Wollen Sie es also auch jetzt nicht als ein Zeichen wissenschaftlicher Ver-

stocktheit ansehen, wenn mir der ganze Gegenstand unseres Streits für die philosophische Gegenwart noch immer nicht von erster Bedeutung erscheinen will: ich finde im eigentlichen „speculativen Probleme der Gegenwart“ wichtigere Fragen, auf welche ich aufrichtig bedauere, durch diese Zwischenpolemik verhindert, nicht unmittelbar mit Ihnen eingehen zu können. Möge daher eine kürzere Erwägung unserer nächsten Angelegenheit genügen (um auf Alles einzugehen, müsste ich Ihrem Werke ein ebenso umfangreiches entgegenstellen), und erlauben Sie mir zugleich, Alles von gemeinsamerem Interesse und allgemeinerer Belehrung hereinzuziehen, was an meinem Wege liegt. Dieser gebotenen Kürze wegen werde ich mich aber auch schärfer hier und da ausdrücken müssen, als ein länger umschreibender Vortrag es nöthig gehabt hätte, worin Ihre und des Lesers Gunst nur die freie Sprache der Sache und einer befestigten Ueberzeugung sehen wolle.

Der eigentliche Grund für Sie, zu einer, wie ich zeigte, so anomalen Begriffsbestimmung der Metaphysik abzulenken, ist, nach Ihrem eigenen Zeugnisse, Ihre Auffassung der Hegel'schen Logik. In demselben Zusammenhange, wo Sie den Grundfehler meiner Darstellung und Kritik des Hegel'schen Systems *) in meiner Unkenntniss des negativ, des logisch Absoluten finden (S. 118—119) — dass ich historisch wenigstens an Ihrer Metaphysik es kennen gelernt haben müsse, werden Sie nach dem Vorigen mir zugestehen wollen —, erklären Sie, seine grosse Bedeutung gerade darein zu setzen, dass es dies Negative, die Kategorien, als das Nothwendige, Nichtnichtzudenkende erkannt und dies als das Absolute ausgesprochen habe. Dies

*) Dies bezieht sich auf meine ausführliche Kritik des Hegel'schen Systems in den „Beiträgen zur Charakteristik der neuern Philosophie“, 2. Ausg. (Sulzbach 1841), S. 782—1032, welches Werk überhaupt die Veranlassung zu der hier besprochenen Streitschrift von Weisse wurde.

Spätere Anmerkung des Verfassers.

aber sei nur das prius, die negative Bedingung alles wahrhaft Seienden, dessen Wesen vielmehr darin bestehe, das Freie zu sein, d. h. „das aus der ihm innewohnenden Voraussetzung eines negativen prius, eines schlechthin Nothwendigen, nicht nicht zu Denkenden, sich selbst zum Dasein Bestimmende". So sei Hegel's System Ihnen Veranlassung geworden, von hier aus den weitern Schritt zu thun, theils zum scharfgefassten Begriffe dieses prius, der nur an seinem Gegensatze erkannt werden könne, Hegeln selbst daher habe verborgen bleiben müssen, welcher überall nur das Eine Glied, das Negative, erkannt habe; — theils zum Begriffe dessen zu gelangen, was nicht das prius sei, des Freien, welches eben dadurch als „Negation dieses Negativen, Herabsetzung der Kategorien zur Negativität eines blos das Seiende Bedingenden" zu fassen ist (S. 119—121, 125).

Deshalb aber sei es gekommen, dass Hegel, die Kategorien als das wahrhafte und ganze Absolute setzend, mit seiner gesammten Philosophie unwillkürlich und ohne dessen bewusst zu sein, habe im Negativen verbleiben müssen. Das Absolute bestimme er zwar als die „absolute Idee"; diese sei ihm jedoch selbst kein anderes, denn nur „das ausdrückliche Gesetztsein der Totalität der Kategorien, als einer Totalität" (S. 126). Deshalb sei es völlige Miskennung des wahren Sinnes, in welchem das Hegel'sche Absolute genommen werden müsse, wenn man, wie ich es gethan, es als Realprincip der Dinge unter der Kategorie des Weltgeistes fasse, und namentlich ein reales Substrat, ein „Ursubject" u. dgl. jener an und für sich leeren Hegel'schen Totalität der Kategorien substituiren wolle. Wie es denn sonst geschehen sein könne, dass Hegel am Schlusse seiner Logik nicht wenigstens habe durchblicken lassen, dass es ihm um Aufstellung eines solchen realen Princips oder Subjects zu thun sei (S. 117—119)?

Aber eben dies hat er ja gethan, so ausdrücklich, als

Sie wollen, vielfach und in verschiedenen Wendungen, von der allein schon entscheidenden Bestimmung an (Encyklopädie, 3. Aufl., §. 414, 415), dass die Idee, in der, „gedoppelten Bewegung, sich ewig in die Differenz des Gegensatzes von Subjectivem und Objectivem (der Seele und des Leibes) zu unterscheiden, diesen (offenbar doch realen, Welt-) „Gegensatz aber in die eigene, nicht abstracte, sondern die unterschiedenen Momente in sich scheinen lassende Identität aufzuheben“ (S. 205), — „nur insofern ewige Schöpfung, ewige Lebendigkeit und ewiger Geist“, — „das ewige Anschauen ihrer selbst im Andern“, — somit zugleich die über alles Objective, Gesetzte (jeden realen Weltgegensatz) „unendlich übergreifende Subjectivität“ genannt wird, — bis zu den an das eben Erwähnte sich anschliessenden Bestimmungen im Schlusse der Logik, deren sämmtliche in den verschiedenen Bearbeitungen und Ausgaben derselben vorkommende Wendungen meine Kritik des Hegel'schen Systems vorgeführt und einer sorgfältigen Auslegung unterworfen hat, und von denen ich hier nur an den Inhalt des §. 244 in der dritten Ausgabe der philosophischen Encyklopädie erinnere, welche, so lakonisch er gefasst ist, über den jetzt zwischen uns verhandelten Punkt mir gar keinen Zweifel zu lassen scheint:

„Die Idee, welche für sich ist, nach dieser Einheit mit sich betrachtet, ist Anschauen und die anschauende Idee Natur. Als Anschauen ist aber die Idee in einseitiger Bestimmung der Unmittelbarkeit oder Negation durch äusserliche Reflexion gesetzt. Die absolute Freiheit der Idee aber ist, dass sie nicht blos ins Leben übergeht, noch als endliches Erkennen dasselbe in sich scheinen lässt (Beides waren eben die letzten Bestimmungen, welche die Logik an der Idee, §. 216 fg., §. 223 fg., aufgezeigt hatte), sondern in der absoluten Wahrheit ihrer selbst (oder mit andern, bestimmtern Worten: da sie zufolge des Bisherigen als die absolute Wahrheit, als Einheit jenes Gegensatzes, sich

erwiesen hat) sich entschliesst, das Moment ihrer Besonderheit (die „Form des Andersseins", wie es später §. 247 heisst), die unmittelbare Idee als ihren Widerschein, — Sich, als Natur, — frei aus sich zu entlassen."

Hiermit ist das Doppelte gelehrt: Einmal ist die absolute Idee, als wesentlich „Process" (§. 215), in ihrer Unmittelbarkeit das Leben (§. 216): sie tritt in ihre eigenen, dadurch „leiblich" gewordenen Gegensätze auseinander. Aber dieser Leib kann keine andern Unterschiede als die idealen, die Begriffsbestimmungen an sich enthalten: er ist nur jene Unmittelbarkeit, Entäusserung des Begriffs. Hiermit muss jedoch der Unmittelbarkeit der Idee, als dem Leben, das Fürsichsein der Idee, das Erkennen gegenübertreten (§. 223), welches in dem hier angezogenen §. 244 mit den Worten: „endliches Erkennen" bezeichnet wird, sofern es sein reales Gegenbild nur im endlichen Geiste des Menschen findet, während an dieser Stelle ihm der absolute Erkenntnissact, zugleich der Schöpfungsact der Idee, sich in das „Anderssein einer Natur frei zu entlassen", entgegengesetzt wird. Und so ist klar, wie die Idee in jenen beiden Bestimmungen, des sich verleiblichenden Lebens und des endlichen Erkennens, zwar noch nicht als die Selbstaufhebung des Gegensatzes, als Höchstes, schöpferisch Absolutes gedacht werde, unbestreitbar jedoch als das in jenem Gegensatze eines (Welt-) Lebens und eines endlichen Erkennens real Sichverwirklichende, als dasjenige, welches seine Wirklichkeit ebenso sehr in dem unmittelbaren Dasein einer Natur (als der „Verleiblichung" der Momente der Idee) wie eines endlichen Geistes hat.

In keinem Sinne aber duldet dieser Zusammenhang, die absolute Idee auf irgendeiner dieser Stufe blos als die leere, das Reale ausdrücklich ausser sich habende Kategorie des Lebens und des endlichen Erkennens zu fassen. Den Accent legt Hegel hier so wenig, wie irgendwo, auf die endliche Formbestimmung, die sich in die absolute aufzuheben hätte,

sondern auf den, noch dem Scheine und dem endlichen Denken angehörenden Gegensatz einer Natur und eines sie erkennenden Geistes (welcher Gegensatz doch nur als realer, im Universum verwirklichter gefasst werden kann), der sich in die Einheit und Wahrheit der (eben damit) absoluten Idee aufzuheben hat. (Vgl. „Encyklopädie“, §. 224 und 226 mit §. 236, 237.)

Sodann wird die Idee „in ihrer Freiheit und absoluten Wahrheit“ also bestimmt, dass sie (selbstschöpferisch, in ideal-realer Selbsterkenntnissthat) sich entschliesst, die im Schose ihrer Idealität gesetzten Unterschiede — frei — als Natur — aus sich zu entlassen.

So wird sie sinnliches Universum, in dessen Aeusserlichkeit die Begriffsbestimmungen den Schein eines gleichgültigen Bestehens und der Vereinzelung gegeneinander haben, und daher die Gestalt der Nothwendigkeit und Zufälligkeit behalten (§. 247, 248, 250). Aber das Moment der Idealität, das anschauende Princip macht sich auch in der Existenz, welche die Idee als Natur hat, immer entschiedener geltend; es macht den Stufengang in derselben aus: von dem Lichte an, dem Idealen der Natur, dem allgemeinen Selbst der Materie (§. 275, 317 fg.), bis zu dem Lebensprocesse hinauf, worin die Idee wenigstens bis zur Sensibilität und zum dumpfen Selbstgefühle eines organisirten Individuums sich gesteigert hat, woraus nun (§. 376) „im Tode des Natürlichen“, im Abstreifen dieser ganzen Gestalt des blos Natürlichen, die Nothwendigkeit sich ergibt, dass die Idee darüber hinweg zur an und für sich seienden Idealität, zum Geiste sich vermittle.

Wie auch im Gebiete des Geistes die Idee ihre selbstanschauende Macht durchführe und zuletzt, ideal in Religion und Wissenschaft, real in dem vernunftgemässen Organismus des Staats, dieselbe vollende und ihr Genüge thue, ist aus Hegel's verschiedenen Darstellungen der letzten Abschnitte seines Systems bekannt genug, deren Schluss in

der Encyklopädie (§. 572—577) nur bestätigend auf das Ende der Logik und zugleich so auf die hier (und schon früher) von mir gegebene Auslegung derselben als die einzig mögliche zurückweist, welche das Hegel'sche System mit sich zusammenstimmen lässt.

Wie nun? Auch blos nach diesem rhapsodischen Ueberblicke jener Lehre, der indess allein schon zur Entscheidung der gegenwärtigen Frage ausreicht, erscheint es Ihnen noch immer so gewiss, dass man nur bei gänzlichem Verfehlen von Hegel's Sinne daran zweifeln könne, wie ihm sein Absolutes, seine absolute Idee nichts Anderes gewesen sei, als das absolute Formalprincip, die „an sich leere Totalität der Kategorien", ausdrücklich ohne alle Spur und Möglichkeit, dass er ihnen ein Realprincip, etwas einem Ursubjecte Analoges habe unterlegen wollen („Problem der Gegenwart", S. 118, 119)? Oder wird nicht Ihnen selbst die andere Auslegung, die meinige, richtiger, natürlicher erscheinen, dass das Absolute unter der Kategorie des Weltgeistes (ausdrücklich des Geistes, nicht der Weltseele) von ihm aufgefasst und in seinem Systeme durchgeführt worden sei?

Wollen Sie sich endlich dessen erinnern, was Hegel in seiner Religionsphilosophie, namentlich in der Abhandlung über das Reich des Vaters, des Sohnes und des Geistes, in Betreff der Einheit des endlichen Geistes mit dem ewigen sagt, wonach, in der gleichfalls „doppelten" Bewegung der Einen und allgemeinen Substanz, als geistiger, zum einzelnen Subjecte, sowie des letztern in jene zurück, was Eins und dasselbe sei (vgl. Encyklopädie, §. 554), „das Bestehen der Gemeinde ihr fortdauerndes ewiges Werden ist, welches sich darauf gründet, dass der Geist (Gottes) dies ist, sich ewig zu erkennen, sich aufzuschliessen zu endlichen Lichtfunken des einzelnen Bewusstseins und sich aus dieser Endlichkeit wieder zu sammeln, indem in dem endlichen Bewusstsein das Wissen von seinem Wesen und so das göttliche Selbstbewusstsein hervorgeht" („Religions-

philosophie", 2. Ausg., II, 330): so ergibt sich aus dieser, wie aus den unzähligen analogen Aeusserungen in Hegel's Schriften über denselben Punkt so viel unwidersprechlich, dass jene „Eine und allgemeine Substanz, als geistige", die da einzelne Geister unendlich hervortreibt, um sich in ihnen ewig zu erkennen, nur als reale, selbstschöpferische Weltmacht gedacht werden könne, und Geist aus dem Grunde, weil sie sich aus ihrem Dasein als Natur zur Schöpfung endlicher Geister erhebt, in ihnen jedoch ferner zur Anschauung ihrer selbst gelangt. Was sie aber am Ende ist, ist ihr Anfang und ihr Wesen. Will man jedoch diesen Standpunkt unter einen allgemeinen Ausdruck bringen, so wüsste ich noch immer keinen bezeichnendern, als den von mir gewählten: dass das Absolute hier in der Kategorie des Weltgeistes gefasst sei.

Nun möchten Sie aber vielleicht an die ebenso nachdrücklichen Aeusserungen Hegel's erinnern, dass Gott in seinem ersten Momente (dem „des Vaters"), „in seiner ewigen Idee an und für sich, nur die abstracte Idee, noch im abstracten Elemente des Denkens, nicht des Begreifens sei, weil er noch nicht mit dem Anderssein (dem Momente „des Sohnes", des „concreten Unterschiedes", der Welt) behaftet sei" („Religionsphilosophie", II, 224—232). So bezeichne Hegel offenbar doch selbst die „ewige Idee an und für sich" als den nur abstracten, leeren, das Reale und Concrete ausser sich habenden Moment; und falls Sie noch bestimmter an seinen frühern Ausspruch erinnern wollten: dass die Logik Gott zu betrachten habe, wie er an sich, vor Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes sei; welcher Begriff nun, wenn man, im Gegensatze damit, sich zugleich, wie Sie, zum Begriffe des Positiven, Freien erhoben habe, nur zum Gedanken eines negativen prius, formal Absoluten, sich niederschlagen könne: so schienen Sie wenigstens auf entferntere Weise Ihrer Auslegung des Systems unterstützende Data verliehen zu haben.

Aber hieran gerade hoffe ich die principielle Unverträglichkeit Ihrer Deutung mit Allem, was auch in jenen Sätzen eigentlich Hegelisch ist, Ihnen selber annehmlich zu machen. Die ewige (blos logische) Idee ist an sich die nur abstracte: was bedeutet dies dem Hegel'schen Systeme? Gott, als Gegenstand der Logik, somit betrachtet als das nur Allgemeine, d. h. noch ohne Beziehung zu den concreten Gegensätzen der Natur und eines endlichen Geistes, in deren Verwirklichung er daher seine eigentliche, einzige Existenz hat, weil jene eben zugleich seine Selbstverwirklichung ist — diese beiden Momente des nur Allgemeinen und des concret Allgemeinen bezeichnet Hegel offenbar mit dem populären Ausdrucke „vor" der Erschaffung und „nach" derselben —, was ist Gott nach Hegel's eigenem Sinne in jenem ersten Momente der Ewigkeit, Allgemeinheit oder Abstraction?

Auch darin ist er schon Alles und ganz, was er in dem Momente der ausgewirkten Gegensätze („nach" der Erschaffung) zu sein vermöchte, dort nur durch logisches Denken in jene Allgemeinheit erhoben, weswegen wir schon oben (Encyklopädie, §. 236) die absolute Idee „als denkende, logische Idee" bezeichnet finden, in welcher abstrahirt wird von allem Concreten, während nichtsdestoweniger alles Concrete mitumfasst ist in dieser eben darum nicht blos „abstracten" Allgemeinheit: alle Weltgegensätze sind in ihr ebenso dem Denken gegenwärtig, als sie dennoch nicht ausdrücklich in ihr gedacht werden. Deshalb nennt Hegel die absolute Idee in dieser Hinsicht ebenso die „an und für sich seiende" (die allgemeine Totalität), als er sie hierin — überhaupt in der nur logischen Betrachtung — dennoch als noch die „abstracte" zu bezeichnen berechtigt ist, oder als „im abstracten Elemente des Denkens, nicht des Begreifens" gefasst.

Somit ist Gott, in jener Reinheit gewusst, einerseits Erzeugniss des nur logischen Denkens, aber keineswegs etwa im Sinne einer willkürlich menschlichen Thätigkeit, sondern

als Inhalt jener ewigen, sich selbst wissenden Vernunft (Encyklopädie, §. 577), die da Gott selber ist, als ewiger Geist, und welche, in der „Wissenschaft“ auf ihren Gipfel gelangt, von hier aus zu ihrem Anfange zurückzublicken vermag. Andererseits aber wird er, in dieser Reinheit gewusst, auch in seiner ewigen, hüllenlosen Wahrheit erkannt, oder erkennt er sich selbst: als das allgemeine, ideal-reale Princip, welches „in Natur und Geist sich urtheilend, diese damit als ihre (der sich wissenden Vernunft) Manifestationen bestimmt“, worin „die ewige, an und für sich seiende Idee sich ewig als absoluter Geist bethätigt, erzeugt und geniesst“ (§. 577). Diese höchste Bestimmung Gottes ist aber ganz nur dieselbe, die auch die Logik schon kannte, und als die Idee (§. 213 fg.), somit als Einheit aller Weltgegensätze, und als wesentlich Process, als absolute Idee (§. 236) und insofern eben als unendlich mit sich zusammengehende Einheit des Subjectiven und Objectiven, als ewige Schöpfung, ewige Lebendigkeit und ewigen Geist schon innerhalb ihres eigenen (logischen) Zusammenhangs bezeichnen zu können meinte (Encyklopädie, 3. Aufl., S. 205, 206).

Nirgends daher, auch in der Logik nicht, kann Hegel's Absolutes auch auf das entfernteste als ein nur formales, negatives, das Reale ausser sich habendes Princip gedeutet werden. In allen Theilen seines Systems und auf allen Stufen auch seiner logischen, eben darum immanenten Dialektik, ebenso — wie in Schelling's System — wie, darf ich hinzusetzen, auch in dem meinigen — sind Form- und Realprincip untrennbar ineinander; und nur dadurch wird der Unterschied unter diesen Systemen begründet:

Dass in der Lehre Schelling's, nach ihrer ursprünglichen Gestalt, jene In-Eins-Bildung, nicht des Form- und Realprincips, sondern des Subjectiven und Objectiven, Idealen und Realen, bereits an den concreten Weltgegensätzen aufgezeigt wird: das Ideale wird in die Hülle des Realen schon

eingegangen aufgefasst, und nur dadurch bewährt es die Uebermacht seiner Idealität (ist überhaupt die Lehre Idealismus), dass es in jeder nachfolgenden Weltpotenz ausdrücklicher, sich selbst gemässer, hervortritt; Schelling's Idealismus ist lediglich Natur- — Weltphilosophie geblieben; weshalb es bis jetzt meinem Verständnisse Schwierigkeiten macht, einzusehen, wie in der gegenwärtigen Lehre Schelling's jener Theil des Systems blos zur negativen Philosophie geschlagen werden könne; —

Dass Hegel, seinerseits eine Logik voranstellend, darin jenes Ideal-Reale in seiner hüllenlosen Reinheit fassen, und eben dadurch den Grundcharakter der Vernunft in ihm erweisen konnte, indem er die Kategorien und Ideen, als das eigentlich Weltgestaltende, allem Realen Immanente, vor jeder concreten Weltbetrachtung darlegte. Das Resultat der Logik ist die Idee des Absoluten, als des Universums, dessen aber, als der daseienden, aus dem eigenen Idealen sich realisirenden und überall sich vergegenwärtigenden, genügenden, erreichenden Vernunft, was eine grosse, nicht mehr aufzugebende Wahrheit ist. Dies und kein anderes ist sein Verdienst und der Sinn seiner Lehre, worin ich wenigstens seinen strengsten Anhängern beistimmen und sein System gegen jede andere Deutung, die ich nur für Misdeutung halten könnte, schützen muss. Er hat dadurch theils den objectiven Idealismus Schelling's um einen wichtigen Schritt dem genähert, absoluter Idealismus zu sein, theils kann er sich rühmen, die Bestimmung des Absoluten, als der Weltseele, welche im Principe des Ideal-Realen an sich eben auch enthalten ist, eben dadurch mit Entschiedenheit zu der des Weltgeistes fortgeführt zu haben. Der ordinäre Pantheismus einiger ältern Naturphilosophen, wie der Fraction seiner linken Seite, der empiristische und naturalistische Atheismus Feuerbach's sollten von hier aus nicht mehr möglich sein, wenn man Hegel's Princip verstanden.

Ermessen Sie aus Vorstehendem, wieweit ich Ihrer Charakteristik des Hegel'schen Systems („Problem der Gegenwart", S. 135—145) mich anschliessen kann, wieweit nicht, von welcher Sie selbst eingestehen, dass die meisten seiner Anhänger, sogar die „treuen und zugleich wissenschaftlichen" (S. 136 Note), fern davon seien, sie in ihrer ganzen Strenge gelten zu lassen oder wahr zu finden. Nimmermehr kann ich zugeben, so wenig wie allem Erwarten nach auch jene es einräumen werden, dass der wahren Bezeichnung nach das Hegel'sche System A k o s m i s m u s sei (in einer frühern, den „Blättern für literärische Unterhaltung" einverleibten Anzeige von Hegel's Werken erinnere ich mich die Ihre eigentliche Meinung noch bezeichnendere, aber freilich noch paradoxere Aeusserung von Ihnen gelesen zu haben: der Grundfehler von Hegel's Logik liege darin, „nihilistisch" zu sein).

Ebenso wenig kann ich dem beistimmen, dass Hegel mit jenem bekannten, sein Princip ebenso von Spinoza, wie von Schelling unterscheidenden Satze: die Substanz sei als das Subject zu bestimmen, nur „die a u s s e r z e i t l i c h e, in sich zurückkehrende Bewegung des r e i n e n G e d a n k e n s" in ihrer r e i n e n N e g a t i o n v o n R a u m u n d Z e i t gemeint habe; n i c h t aber „den zeitlichen Process des Geisteslebens, an welchen man freilich gemeinhin zunächst zu denken pflegt, wenn von dem Hegel'schen Gottesbegriffe die Rede ist" (S. 139, 140). Wozu dann, muss ich hier fragen, wenn Hegel n i c h t so verstanden sein wollte, schrieb er überhaupt nur seine Phänomenologie, die eben die „Substanz" in den zeitlich universalen Geistesmächten der Welt zum „Subject" geworden nachweisen will? Ebenso: wie k o n n t e er jenem Werke dann einen solchen Schluss geben? Fürwahr Hegel hätte dann nicht nur hier nicht, sondern eigentlich nie gewusst, was er wollte, und, im seltsamsten quid pro quo befangen, das Gegentheil von dem gethan, was seine eigentliche Absicht war!

Doch genug über eine, wie mich dünkt, so klare, so zweifellose Sache, welche ins Licht zu setzen ich deshalb nicht umgehen konnte, um in Ihren Augen mich nicht des Eigensinns schuldig zu machen, wenn ich erkläre, dass bei meinem besten Willen, mich Ihnen zu nähern und belehren zu lassen, ich für diesmal nur um so fester bei meiner Auffassung des Hegel'schen Systems beharren müsse, sammt Allem, was damit zusammen- und davon abhängt, indem, wie Sie selber richtig bemerkt haben (S. 118), unsere Differenz über diesen Punkt auf das innigste zusammenhängt mit den entgegengesetzten metaphysischen Standpunkten, welche jeder von uns zu jenem Systeme hinzubringt. Was übrigens meine von Ihnen bekämpfte Darstellung des Schelling'schen und Hegel'schen Systems in der „Charakteristik" betrifft, so kann ich, nachdem das Princip, aus welchem sie hervorgegangen, hier seine weitere Begründung erhalten hat, jetzt sie im Einzelnen ihrer eigenen Rechtfertigung überlassen: sie ist eine genau quellenmässige, und so mag sie sich selber richten — vertheidigen oder verurtheilen.

Nur über Eine Stelle in dieser „Charakteristik" gestatten Sie mir noch eine höchst nöthige Erklärung. Es ist die, wo ich nach dem Abschlusse des kritischen Resultats über das Hegel'sche System zu Folgerungen über die zunächst geforderte Weiterbildung der Philosophie übergehe und daraus den Beweis geführt haben will, dass „unsere Metaphysik die einzig rechtmässige Fortsetzerin sein möchte der durch Schelling und Hegel gegründeten philosophischen Bildungsepoche" (S. 1041). Hierin haben Sie eine exclusive Erklärung gegen Sich, ein — „Stabbrechen über das Ergebniss Ihrer Arbeiten" gefunden („Problem der Gegenwart", S. 13); dies scheint Ihnen, äusserlich wenigstens, die Veranlassung zum „Kampfe" gegen mich gegeben zu haben; zu einem Kampfe, in welchem es sich nach Ihrem deutlichen Geständnisse um Sein oder Nichtsein, um Leben und Tod, des einen von uns beiden handelt!

Wie wenig nach einer gewissen Seite hin ich exclusiv bin, sollte unter allen meinen philosophischen Zeitgenossen Ihnen am begründetsten und ausdrücklichsten bekannt sein. Sowie es nach Ihrer Auffassung der Geschichte der Philosophie nur eine einzige stetige Linie ihres Fortschritts geben soll, wie daher Sie selber zufolge dieser Auffassung es für völlig begründet halten, keinen Gleichberechtigten nach Hegel neben sich zuzugeben: so hat mir dasselbe Studium der philosophischen Entwickelung ein entgegengesetztes Resultat gegeben, und eine abweichende Norm der Beurtheilung fremder Bestrebungen. Gleichwie mir demzufolge, um nur von dem vorletzten Systeme zu reden, über den Schelling'schen Standpunkt der vortreffliche, in seinen wahren Leistungen viel zu wenig erkannte und gewürdigte Denker, K. Chr. Fr. Krause, in seiner Art ebenso systematisch und berechtigt, dabei ebenso selbständig und eigenthümlich, hinausgeschritten ist, als Hegel, und meiner Ueberzeugung nach sogar in sehr wesentlichen Punkten noch neben ihm in die Gegenwart hinausreicht; damit ich von andern, weniger systematischen Forschern, wie Franz Bader, Schubert, Steffens, hier schweige*): warum soll es in Bezug auf Hegel mit den gegenwärtigen Philosophien nicht ganz ebenso sich verhalten können, vorausgesetzt nur, dass wirk-

*) Den Vorwurf, der mir von Sengler gemacht worden ist, in meiner Schlusscharakteristik der gegenwärtigen Philosophie nicht auch dieser Leistungen und Bestrebungen gedacht zu haben, müsste ich namentlich in Bezug auf den als Systematiker Bedeutendsten von ihnen, Krause, dessen jedoch auch in andern auf die Zeitphilosophie sich beziehenden Werken fast nirgends gedacht wird, nur gerecht finden, wenn mir dabei nicht zur Entschuldigung dienen könnte, dass man mit der umgearbeiteten zweiten Auflage eines Werkes sich überhaupt innerhalb der Grenzen der ersten zu halten pflegt, während jener Männer in meinen andern kritischen Schriften mehr oder minder ausführlich gedacht ist. Die schuldige Anerkennung für die Krause'sche Philosophie jedoch glaubte ich besser durch das Organ der gegenwärtigen Zeitschrift fördern zu können, für welche ich von einem Schüler dieses Philosophen das Versprechen einer Darstellung derselben erhielt, welches bisher jedoch unerfüllt geblieben ist.

lich in ihnen über seine jeweilige Grund- und Weltansicht hinausgeschritten sei? Um so sicherer lässt sich annehmen, dass auch von jetzt an der mächtiger gewordene Strom der Philosophie in mehrern parallelen und sich verschlingenden Armen dahinfliessen werde, als — auch ganz abgesehen von den ausserhalb Schelling's und Hegel's liegenden Bildungsansätzen, wie sie in Herbart, in Schleiermacher liegen, selbst in der Hinneigung zu einem geistreichen, von speculativen Ideen befruchteten Empirismus, der bei so vielen tüchtigen Specialforschern fast in jedem Gebiete der Philosophie sich geltend macht — als durch Hegel selbst, richtig verstanden, das doppelt wichtige Bildungselement in die Philosophie gekommen sein sollte, einmal: dass jedes Gegensätzliche dialektisch ist, d. h. irgendwo in einer höhern Vermittelung verbunden sein müsse, als Gegensätzliches vorerst daher seine Berechtigung habe; sodann, dass man bei dem grössern Stil und bei den umfassendern Systementwürfen, welche von ihm aus in die Philosophie eingeführt sind, an dem dadurch geforderten Ueberblicke des Ganzen die Lücken, Unbestimmtheiten, Mängel, Unfertigkeiten, welche bei ihm und nach ihm in jedem Theile der Philosophie zurückgeblieben sind, nur um so sichtbarer in die Augen fallen. Jetzt gerade, wenn je, ist sorgfältigste Ausbildung des Einzelnen, monographische Behandlung einzelner Gebiete innerhalb eines wenigstens allgemeinen Einverständnisses über das Ganze des Systems, damit Achten auf verwandte, ergänzende Bestrebungen nothwendig, um aus den bisherigen tumultuarischen Anfängen zu einer gediegenen Ausbildung der Philosophie bei grösserer Reife und Weite ihrer Untersuchungen zu kommen, und ich spreche nicht zum ersten mal meine Ueberzeugung aus, dass die Philosophie von nun an nicht mehr in der Form einzelner herrschender Systeme, im Sichverdrängen und Uebereinanderstürzen wechselnder philosophischer Dynastien werde fortschreiten können, überhaupt im Geltenwollen verhärteter Einseitigkeiten, was bisher nur

für sie Zeugniss gewesen ist, Ansätze und Bruchstücke zur objectiven Wissenschaft, nicht aber die Wissenschaft gegeben zu haben. Sie Selbst aber, und Jeder, der es jetzt noch auf eine solche Alleinphilosophie abgesehen hat, indem er so, um folgerichtig zu bleiben, von Keinem neben ihm ein Bildungselement aufnehmen darf, schnitte sich eben dadurch das wichtigste Mittel ab, Einwirkung zu empfangen, wie zurückzugeben, — wenn nicht, wie bei Ihnen, der Sinn der Gründlichkeit und Unparteilichkeit mit glücklicher Inconsequenz die Starrheit der angenommenen Maxime überwände!

Wenn Sie daher meine oben angeführten Worte nur nicht mit dem von Ihnen Selbst hineingetragenen Vorurtheil gelesen hätten, so würden Sie gefunden haben, was ohnehin die ganze letzte Partie meines Buchs ausser Zweifel stellt, dass sie nicht gegen Sie gerichtet sind, sondern Sie mit in sich schliessen nicht nur können, vielmehr sollen; — und nicht Sie allein, oder die näher mit uns verbundenen Forscher, sondern ebenso sachgemäss auch manche der eigentlichen Anhänger der Hegel'schen Schule, wie Göschel, Erdmann, Gabler, Rosenkranz, Hanne; selbst Vatke wäre hier zu nennen, wenn man sich des Gottesbegriffs erinnert, welchen er seinem Werke „Die menschliche Freiheit" überall zu Grunde legt, gleichviel hier, ob als blosse Voraussetzung oder auf selbständige metaphysische Entwickelung des Hegel'schen Princips gestützt. Alle diese Denker, sofern sie mit mehr oder minder bestimmter Klarheit, mit grösserer oder geringerer systematischer Ausbildung zur Einsicht fortgehen, dass der (Hegel'sche) Begriff des absoluten Geistes nur im Begriffe des concreten Theismus seine Wahrheit und seinen Abschluss finde (concreter darum von mir genannt, weil er das pantheistische Princip nicht mehr, wie der abstracte Theismus, sich gegenüber, sondern in sich aufgehoben trägt), — alle diese kann ich nur als Einverstandene mir denken, gleichviel übrigens, wie sie die Ausbildung der einzelnen Theile des Systems zu Differenzen von mir

nöthigen würde. Als Gegner, Ausgeschlossene, galten mir nur, ebenso sachgemäss, wie ich glaube, und im dortigen Zusammenhange begründet, durch welchen sich eine fortlaufende Polemik gegen sie dahinzieht, die linkerseits Stehenden, welche eigentlicher noch die linksum Rückläufigen zu nennen wären, weil sie, wie ich dort zeige, „den Keim des nothwendigen Fortschritts im Hegel'schen Principe ertödten und zum Stillstande bringen wollen".

Dennoch muss ich der Polemik dieser Männer gegen die neu theistische Philosophie unter einem gewissen Gesichtspunkte beitreten, — so lange, bis wir den allgemeineren Grund zu derselben mit völligem Bewusstsein abgethan haben, — und hierhinein, wenn ich richtig sehe, fällt auch unsere eigene wahre Differenz in Behandlung der speculativ theologischen Probleme. Jene Männer stellen nämlich dem vermittelnden Theismus mit Recht entgegen, dass, wenn er so Wissen und Glauben vermitteln, versöhnen wolle, dies doch nicht dadurch geschehen könne, indem er, infolge seiner Vermittelung des Glaubens durch das Wissen, zum Inhalte des Glaubens lediglich also zurückkehre, dass er ihm derselbe bleibe, wie er gewesen, indem er ihn in seiner jeweiligen Beschaffenheit blos bestätigen lasse durch das Wissen. Dies wäre nur eine trügerische Vermittelung, und also bliebe das (vermeintliche) Wissen immer ein unfreies, weil vom überlieferten Glaubensinhalte abhängiges. Denn wie hoch man auch sonst diesen Inhalt anschlagen möge, als einen durch seine ethische Tiefe vom ganzen, ungetheilten Menschen bestätigten: in den speculativ theologischen Fragen reicht dies Kriterium zu seiner Beglaubigung nicht aus, und das wahre, weil freie und gesunde Verhältniss des Denkens zu ihm in dieser Beziehung kann immer nur dies sein, völlig unbekümmert um ihn und auf andere Prämissen gestützt, sein Gedankenwerk aufzubauen. Findet sich nachher eine Analogie zwischen diesem und jenem Inhalte, welche jedoch der Universalität des erstern keinen Eintrag thun

wird, so kann man dies sehr beachtenswerth finden und dem Grunde solcher Uebereinstimmung weiter nachforschen; aber der speculative Inhalt selbst kann nur auf dem freien Boden des Denkens erwachsen, nicht ein gemischtes Product jener heterogenen Ingredienzien sein. Daher nun der Spott jener Männer über eine „christliche Philosophie", welche sie gar nicht mit Unrecht einer solchen Abhängigkeit von einem nur überkommenen Inhalte beschuldigen. Und in der That, wenn ich meine speculative Theologie einer solchen befremdlichen Mischung schuldig wüsste: mir würde der Muth fehlen, nur der eigenen Ueberzeugung zu trauen, die dann ja sich ändern könnte, da nichts gemeingültig Objectives ihr zu Grunde liegt. Vielweniger könnte die Zuversicht in mir aufkommen, sie gegen jedermänniglich zu vertheidigen, und das feste Bewusstsein, dass sie in der wesentlichen Hauptsache unüberwindlich ist!

Der Grund von diesem Allem ist der einfachste: die Prämisse, auf welche gestützt die speculativ theologische Dialektik bei mir verläuft, ist die universale Weltthatsache, der Begriff des Universum. Diesen Begriff nach seinen Hauptbestimmungen zu erschöpfen ist mir Aufgabe der Metaphysik: auf sein ungeheueres Gewicht hin gründet sich der Begriff Gottes, und alle Bestimmungen desselben haben in jenem ihren Beleg. Hier kann keine Folgerung zu kühn sein, solange der Antrieb zu ihr in den objectiven Thatsachen liegt, die mit dem nothwendigen Begriffe des Universums selber eins und dasselbe sind. Sofern nun jener Inhalt mit den christlichen Dogmen zusammentrifft — was für seine Wahrheit, wie seine Begründung oder Anknüpfung ganz gleichgültig ist —, können diese doch nur universale Bedeutung und einen allgemeingültig realen Sinn dadurch gewinnen, nicht aber umgekehrt jenen durch ihr Gewicht stützen und begründen helfen.

Dies trennt nun principiell und bis auf die Wurzel die Methode unseres Philosophirens, mögen wir auch in den

Ergebnissen uns nähern oder einverstehen. Sie nämlich schneiden sich durch den schon beleuchteten negativen Begriff der Metaphysik für Ihr Gotteserkennen jede solche universale und zugleich reale Grundlage, jeden solchen Ausgangspunkt im Wirklichen ab. Ihre Metaphysik schliesst mit der Kategorie der Freiheit, als der höchsten, und mit der daraus hervorgehenden nothwendigen Forderung eines Realen ebenso wol absoluter als endlicher Seits, welches sich, eben als das Freie, als das Mehr, denn jene Welt der Kategorien, in ihnen specificire. So bestimmen Sie in jener Beziehung, nach einem mit dem kosmologischen analogen Beweise, Gott zwar als das jene Kategorienwelt ewig denkende und in ihr sich unendlich specificirende Urwesen. Aber dieser Gottesbegriff, setzen Sie hinzu — zwar durchaus folgerichtig nach dem einmal gewählten Zusammenhange, doch kaum vortheilhaft für die hier von Ihnen zu erwartende Leistung —, „ist noch ein leerer und abstracter; er schliesst die Möglichkeit von Eigenschaften nicht aus, die mit den Eigenschaften des wahren Gottes unverträglich, ja direct ihnen entgegengesetzt sind“ *); an andern Stellen heisst es damit übereinstimmend: „die auch einem bösen Wesen zukommen könnten“. Ueberhaupt sei, sagen Sie anderswo („Problem der Gegenwart“, S. 138, 140), der Begriff Gottes oder vielmehr des Absoluten hier mit Hegel nur unter der Idee der Wahrheit gefasst. Das absolute Wahre, weil schlechthin nicht nicht zu Denkende, seien aber die Kategorien und nur diese, — und dieselben seien daher in dieser Beziehung recht eigentlich das Absolute. Aber sollten Sie auch in diesem Begriffe des „Wahren“ nicht selber die Willkürlichkeit der Abstraction inne werden, mit der Sie in ihm nur das Form-Allgemeine finden wollen, — wenn Sie sich auch nur der historischen Stellung erinnern wollen, die schon seit Platon und Aristoteles die Idee

*) „Metaphysik“, S. 559—563.

des „Guten“ in der Speculation erhalten hat, — nicht das Wahre als das wesentlich Allgemeine jedes Dinges, worin es seine eigene Vollendung, seinen eigenen „Zweck“ erreicht, und das somit zugleich auch das Gute, das in ihm Gute ist —: wonach also eine solchergestalt in allen Specificationen der Kategorien das Wahre, welches zugleich das Gute ist, setzende Gottheit auch nicht mehr unter Prädicaten gedacht werden kann, welche mit dem Begriffe des wahren (guten) Gottes unverträglich sind? Auch hier scheint mir das Absehen vom Wirklichen und seinem universalen Zeugnisse des Ineinanderseins jener beiden Bestimmungen nur ein beliebiges, nicht in der Nothwendigkeit der Sache gegründetes: der Gegensatz von Wahrem und Gutem, wie der von Form- und Real-Absolutem, wird im Begriffe beider nicht gefunden; er wird gemacht, um ihn dann nach einem Umwege wieder aufheben zu können.

Ebenso kann für den Begriff „des Selbstbewusstseins oder der freien Persönlichkeit“ Gottes von einer solchen metaphysischen Grundlage aus gleichfalls nur die ungenügende Bestimmung erreicht werden: dass „vermöge der Immanenz des formalen Princips (des Gedankensystems der Kategorien) im absoluten Wesen, dies Urwesen nothwendigerweise die Gestalt des Selbstbewusstseins, der freien Persönlichkeit haben müsse“ (Zeitschrift, I, 114. Vgl. „Metaphysik“, S. 559, 560). Hier liegt die ganz plausible und unverwerfliche Reflexion zu Grunde, dass die Existenz jener Totalität, jenes Gedankensystems der Kategorien in der Realwelt, wie in unserm eigenen Denken, nur unter Voraussetzung eines ursprünglichen Denkens im Urwesen sich vollständig erklären lasse. Dennoch entgeht Ihnen am allermindesten, wie wenig der Gedankengehalt einer solchen Reflexion genüge, wie wenig auch durch ausgeführtere Analyse derselben sich hoffen lasse, auf ihn den Begriff und Erweis der mit Gottes Substanz und Natur sich durchdringenden Geistigkeit und

Bewusstheit, oder vollends seiner „freien Persönlichkeit“ zu gründen.

So erneuert sich um so dringender die Frage, welches Gegebene, welche Prämisse Sie dem für jenen Beweis nöthig werdenden dialektischen Processe zu Grunde legen können, da Sie die Universalwirklichkeit hinweggeworfen haben, da sie Ihnen metaphysisch in der Negativität der Kategorienwelt verflüchtigt worden ist?

Es bleibt Ihnen durchaus folgerichtig nichts als „die Glaubenserfahrung des Christenthums“ (Metaphysik, S. 563) und — auf dessen speculative „Rechtfertigung“ Sie in Ihrer letzten Schrift ganz unverhohlen sich stützen und es zum Ausgangspunkte Ihrer eigenen Beweise machen — das „kirchliche Dogma“ in der weitern philosophischen Ausbildung, welche es besonders bei Augustinus gefunden, die dann ferner in den Mystikern, am klarsten in Jakob Böhme, ein ergänzendes Ingredienz erhält, und solchergestalt hinzufügt, was Ihnen an dem wahren philosphischen Gottesbegriffe noch zu fehlen scheint. Erst dadurch gewinnen Sie die eigentliche Grundlage, um Ihre eigene Lehre von der Trinität und der Schöpfung daran zu entwickeln*) und bis an ein Ziel zu führen, wo erst die Wahrheit und Objectivität Ihres Princips wenigstens an dem Erfolge sich zeigen könnte, wo nämlich aus der überempirischen „Aeonenwelt“ der Uebertritt in die wirkliche beginnen soll, und mit ihm die Frage, ob man sie erklären könne aus jenen Principien! Bei

---

*) Ich vermuthe nicht, dass Sie mir die Pflicht auferlegen werden, obige Behauptung mit einzelnen Belegen aus Ihrer jüngsten Schrift zu erhärten. Jedem Leser, Ihnen selbst, muss sich die Bemerkung aufdrängen, dass besonders in der letzten Hälfte derselben, wo Sie Ihre eigene Ansicht über die erwähnten Hauptbestimmungen der speculativen Theologie darlegen, statt einer objectiv gehaltenen, rein wissenschaftlichen Beweisführung aus allgemeinen Gründen, wo Ein Princip in innerer Entfaltung alle seine Folgerungen darlegt, es immer neu wieder ansetzende und Neues aus jenem dogmatischen und historischen Vorrath aufnehmende Reflexionen sind, durch die Ihre Untersuchung von der Stelle gebracht wird!

dieser bedeutungsvollen Stelle (S. 348) brechen Sie die Untersuchung mit den nicht minder charakteristischen Worten ab, dass Sie „ihr Einhalt thun müssten, um sich nicht der Versuchung auszusetzen, Ungewisses und unzureichend Erkanntes mit solchem, was Sie klar und bestimmt erkannt zu haben glauben, zu vermengen". Höchlich macht diese Zurückhaltung Ihrer wissenschaftlichen Gewissenhaftigkeit Ehre; demungeachtet, ist denn Etwas „klar und bestimmt erkannt", was nicht die Probe der Wirklichkeit bestanden, oder in diesem Falle, was nicht die Wirklichkeit erklärt, begriffen hätte?

Mag man daher auch Ihren aus den dogmatischen Bestimmungen der Kirchenlehre herausgewickelten Philosophemen an sich einen bedeutenden Gehalt zugestehen, wie ich mit bereitwilligster Anerkennung es thue; mag man darin ausserdem noch, wie ich gleichfalls der Meinung bin, ein grosses und selbständiges Verdienst erblicken, dass Sie in diesem Werke, wie sonst schon vielfach, auf die tiefe, auch speculative Bedeutung der Offenbarungslehren hinweisen: so tragen doch alle jene Beweisführungen, wie ingeniös und in ihrem Bereiche unbestreitbar sie durchgeführt sein mögen, für mich den unüberwindlichen Mangel an sich, keine allgemeinen Vernunftbeweise zu sein in jenem realen Sinne, dass das Universum selbst, die Natur und der endliche Geist in ihren allgemeinen Grunderscheinungen die Prämissen für Lehren geworden sind und deren Garantie übernommen haben, welche, wenn objectiv begründet, eine völlig veränderte und um ein Wesentliches erweiterte Ansicht von diesem Universum uns gewähren müssten. In jener Gestalt jedoch können sie eigentlich nur einer philosophischen Auslegung christlich religiöser Vorstellungen gleichgehalten werden, deren Autorität doch immer blos bittweise angesprochen werden kann. Denn was haben diese an sich mit metaphysischen Principien, mit speculativer Theologie zu thun? Auch Ihre mehrmals dafür geltend gemachte Bemerkung über den

tiefen speculativen Instinct der christlichen Orthodoxie möchte hier wenig frommen; denn selbst daraus ergibt sich das Zugeständniss, dass aus ganz andern, schlechthin von ihr unabhängigen, universalen Erkenntnissquellen vorher schon ausgemacht werden müsse, was auch in göttlichen Dingen speculativ als „wahr" und „tief" anzuerkennen sei.

Ebenso wenig dürfte Ihre wiederholte Berufung auf die „christliche Glaubenserfahrung" eine hinreichende Grundlage sein für diese ganze Lehrwendung. Alle und jede Erfahrung zwar hat das philosophische Denken mit der grössten Gewissenhaftigkeit anzuerkennen, und gewiss diejenige vor Allem, welche dem höchsten, vollkommensten Geisteszustande entspringt, welche im „religiösen Bewusstsein" enthalten ist. Ueber diese beiden Punkte werden Sie daher am allerwenigsten von mir eine Einsprache zu gewärtigen haben.

Um so mehr muss ich aber gegen Sie erinnern, was freilich seit Schleiermacher eigentlich bekannt und anerkannt sein sollte: dass im religiösen Bewusstsein als solchem, eben weil es reiner Gefühlszustand ist, keinerlei theoretische Vorstellungen von der Gottheit und den ewigen Dingen miteingeschlossen sind; dass vielmehr, wo diese sich dazugesellen, es nur geschieht durch die Wirkung unserer religiösen Erziehung, welche jenes Andachtsgefühl nur im Zusammenhange mit gewissen theoretischen Vorstellungen an Gott in uns entwickelt und mittels derselben stets neu in uns zu erwecken sucht. Dies mag praktisch sehr erspriesslich und heilsam sein; aber an sich selbst entspringt doch dieser Vorstellungskreis aus ganz andern Quellen, als aus dem Andachtsgefühle als solchem; er darf daher nach philosophischem Rechte keineswegs zu der allgemeinen religiösen Erfahrung gerechnet werden. Aus dem reinsten, hingebendsten Andachtsgefühle, auch dem christlichen, wird es Ihnen durch keine noch so scharfsinnige Analyse jemals gelingen, den Begriff der ontologischen Trinität oder der ewigen

Aeonen-Engelwelt für die Speculation herauszubringen. Es werden Ihnen eben die Dogmen zu Prämissen dafür, welche an sich mit der „christlichen Glaubenserfahrung" nichts zu thun haben.

Für jetzt zur Kürze gedrängt, muss ich auf die Prüfung der neuen und eigenthümlichen Ideen verzichten, welche, wenn auch nur auf dem bezeichneten Wege gefunden, doch als an sich höchst bedeutungsvolle, Ihr neuestes Werk uns gebracht hat: ich meine den Begriff der ewigen und der zeitlichen Schöpfung, der Aeonenwelt, und die mit deren Hülfe neu umgebildete Trinitätslehre. In diesen erblicke ich die Gründe eines wesentlichen und tiefer führenden Einverständnisses unserer Weltansichten, wenn auch unsere metaphysischen Principien entgegengesetzte, ja direct sich aufhebende, stets waren und wol auch bleiben werden. Jenes erfreulichere Geschäft möge einer andern Abhandlung überlassen werden, in welcher ich eben darum auch zu meiner wahren Erleichterung des hier herrschenden polemischen Tons mich werde enthalten können.

Und diese Ausgleichung zwischen uns im Ganzen unserer Weltansichten hatte ich bestimmt im Auge, als ich Sie am Schlusse eines frühern Sendschreibens in dieser Zeitschrift (IV, 73) dringend einlud, Ihre Philosophie in vollständiger Ausführung, in einer „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften", uns vorzuführen. Es schien mir — und noch bin ich dieser Meinung — das einzige Mittel, mit dem, wie ich nun einmal urtheilen muss, subjectiven und erkünstelten Standpunkt ihrer Metaphysik zu versöhnen, wenn Ihnen die Nachweisung gelänge, welche grossen und bisher noch nicht gewonnenen Ergebnisse Sie auf Ihrem Umwege erbeutet haben. Ausserdem überdachte ich noch, und bedenke es abermals, dass ein philosophischer Genius, ein energischer, nicht ablassender Scharfsinn, wie die Ihrigen, beide in so seltenem Grade und so eigenthümlich, sich nicht schlechthin täuschen können in dem speculativen Funde, den

sie gemacht und dem sie vertrauen. Sie wissen, nicht wir, was sie daraus machen können; wir haben es abzuwarten!

In diesem und in manchem andern Betracht möchte ich Sie mit Herbart vergleichen. Was er aus dem Fichte'schen Nachlass aufnahm, war die ganz richtige Grundevidenz des Widerspruchs im (abstracten, leeren) Ich; daraus fasste er allgemeiner seine Aufgabe der Metaphysik, die Widersprüche im Gegebenen aufzulösen. Wie viel Scharfsinniges, Eigenthümliches, in begrenztem Umkreise Wahres hat er aus jenen Anfängen entwickelt! Sie, ich weiss es, erkennen seine Resultate nicht an: für mich haben sie ihre Stelle in meiner Metaphysik und eine bleibende Bedeutung für die Zukunft. Gleicherweise haben Sie aus Hegel's dialektischer Behandlung der Kategorien, deren jede zugleich „als eine metaphysische Definition des Absoluten oder Gottes angesehen werden kann" (Hegel's Encyklopädie, §. 85), die ihr zu Grunde liegende Wahrheit schärfer herausgehoben, dass die innere Totalität dieser Kategorien (denn dass sie nur so, als geschlossenes System, zu fassen sind, hat eben Hegel gezeigt) das schlechthin Unabstrahirbare, nicht Hinwegzudenkende, schlechthin Erste und Ursprüngliche, also Absolute, im Denken, aber da sie doch noch Nichts sind, das negativ Absolute sei. Dies ist Ihre Evidenz, die ich nicht bestreite, nur noch ein Anderes zugleich darin mitenthalten finde, welches Sie nicht sowol ableugnen, als nur späterhin nachzubringen sich vorbehalten, die Evidenz nämlich, dass jene unabstrahirbaren Formen des Seins nicht ohne ein Seiendes, und durch sein Sein gesetzt, also nur als die Grundprädicate und ursprünglichsten Selbstbestimmungen desselben denkbar seien. Dadurch ergibt sich, was an Ihrer Metaphysik durchaus wahr und evident, sogleich aber in einen weitern Zusammenhang aufzunehmen ist (wie ich denn das Resultat der Ihrigen, auch in einer sogleich anzugebenden speciellen Beziehung, in meiner Metaphysik mitzubesitzen glaube), und was nur durch seine beschränkte oder will-

kürliche Fassung mangelhaft wird. Aber diese Selbstisolirung vielleicht hat Sie vermocht, auf Grundbegriffe aufmerksam zu werden, deren Einführung in die Reihe der Vernunftkategorien Sie als Ihr eigenthümliches Verdienst ansprechen.

In der Kategorie der Qualität sind Sie noch tiefer als Hegel in den Begriff des Seins eingegangen: das Seiende ist nur dadurch, dass ein unbestimmbar Anderes, „Unendliches", ausser ihm ist, welches sich ebenso sehr voneinander unterscheidet, wie doch, blos als Seiendes, nicht unterschieden ist („Metaphysik", S. 164, 165): so ist es nur als zählbare Grösse zu fassen, und der Begriff der Zahl ist daher ein durchaus universaler alles Seienden, welches sein specifisches Wesen nur in einer specifischen Grundzahl ausdrücken kann (S. 168 fg., 272 fg.). Aber dies unendliche Seiende, als specificirt und unterschieden, kann nur in einem Nebeneinander der Ausdehnung, als Räumliches, kann nur in dem Nacheinander einer Dauer, als Zeitliches existiren: der Raum- und Zeitbegriff sind die gleichfalls durchaus universalen Formen des Seins. Eine Behauptung, welche, wie Sie wissen, ich ebenso richtig, als den Beweis davon in Ihrer Metaphysik dennoch nicht geleistet finde. Mir liegt der Begriff von Raum und Dauer — (Zeit, Zeitlichkeit bedeutet für mich etwas Anderes, der in die Vorstellung einer schlechten Unendlichkeit verlaufende Wechsel eines scheinbaren Entstehens und Vergehens) — schon im Begriffe des Seienden, der sich selbst setzenden Urposition, die sich damit zugleich als eine gegen Anderes Behauptende, Undurchdringliche, und als Beharrliche, Dauernde setzt, welcher Effect ihrer realen Setzung angeschaut, oder als Grundlage der Empfindung, die Anschauung von Raum und Dauer gibt; daher Kant immerhin Recht behält, wenn er Raum und Zeit als die ursprünglichen Anschauungsformen alles Wirklichen bezeichnet, ohne dass damit freilich weder eine Trennung, ein Gegensatz zwischen Anschauung und Ver-

stand mitgesetzt wäre, noch die Behauptung von der blossen Subjectivität jener Anschauungsformen daraus folgen würde.

Wenn Sie daher („Problem der Gegenwart", S. 180, 181) mir zu bedenken geben, dass der Begriff des Zweckes (der Zweckverknüpfung im Universum) nur auf der dialektischen Aufhebung des Raum- und Zeitbegriffes beruhe: so darf ich erwidern, dass die Ontologie dies mit Ihnen lehre, ja dass sie eine ihr eigenthümliche Beweisführung darauf gründet, das Absolute, als Zwecksetzendes, nicht nur als eine die realen Raum- und Zeitunterschiede setzende, sondern auch diese Trennung und den Unterschied derselben überwindende, in ideelle Einheit aufhebende Macht nachzuweisen. Und sie darf jenen Beweis aus Einem, ungetheiltem Principe gegeben zu haben behaupten, da sie mit dem Begriffe der sich selbst setzenden Urposition, des Wesens, als des Grundes, der Substanz, und wie die sich steigernden Kategorien dort weiter heissen, in denen der Begriff des Seienden immer tiefer und wesentlicher bestimmt wird, auch implicite den Begriff seiner Raum- und Zeiterfüllung zu besitzen glaubt, während die besondere Erörterung von Raum und Zeit innerhalb der Ontologie mehr nur in dem negativen Geschäfte bestehen kann, den Widerspruch eines leeren Raums und einer leeren Zeit nachzuweisen, als beide, wie von Ihnen geschieht, als „seiendes Nichtsein" ausdrücklich in ihrer Absonderung vom Seienden zu behandeln („Metaphysik", S. 19). Jenen Beweis führt nun die Ontologie unter dem allemeinen Kategorienverhältniss von Gehalt und Form aus, indem sie nachweist (§. 155, 156), „dass der Gehalt" (das Seiende), „indem er in die Form eingeht" (sich selbst auf specifische Weise setzt), „ein in Raum und Zeit bestimmter wird, oder, was dasselbe bedeutet, Raum und Zeit, auf eine durchaus specifische Weise, setzend erfüllt". So hat meines Erachtens die Ontologie ihrem Standpunkte gemäss Raum und Zeit vollkommen erschöpfend „abgeleitet", wenn überhaupt von „Ableitung" dessen die

Rede sein kann, welchem für sich selbst gar keine Existenz zugestanden wird, während sie freilich die weitern Bestimmungen am Raume, welche Sie in Ihre „Metaphysik“ aufnehmen, wie Schwere, Polarität und Cohäsion, Chemismus, mit ihrem guten Rechte, meine ich, der Naturphilosophie zuweist, weil sie nicht mehr aus dem Begriffe des Seienden, Realen, schlechthin, sondern der qualitativ unterschiedenen Körperlichkeit hervorgehen, — was nicht mehr metaphysisch ist.

Sie Selbst nun, da Ihnen der Begriff eines Seienden, Realen in jenen „Formen des Seins“ fremd bleibt, haben keinen geringen Kampf zu bestehen, um in Ihrer „Metaphysik“ den Begriff der (leeren) Ausdehnung aus dem der Zahl und zwar der specifischen Dreiheit abzuleiten (S. 317), ebenso den Begriff der leeren Zeit aus dem der Bewegung (S. 486, 497). Eine Kritik dieser Partien Ihrer „Metaphysik“ wäre indess, wie hier nicht am Orte, so überhaupt veraltet: Sie haben Selber Ihre metaphysischen Deductionen von Raum und Zeit so gut wie zurückgenommen („Problem der Gegenwart“, S. 183, 184), und verweisen hierüber für jetzt nur auf die Zukunft. Aber was diese Ihnen auch darüber bereite — Sie mögen mich mit dieser Prophezeiung nur immerhin beim Worte halten! — sicherlich wird Ihnen auch künftig eine wirkliche Deduction nur dann gelingen, wenn Sie „das nicht seiende Sein“ von Raum und Zeit aus dem seienden Sein, dem Begriffe eines Realen überhaupt, herleiten, wie auch in Ihrer ältern „Metaphysik“ diese Voraussetzung eines „Seienden“ als eine ebenso stillschweigend gemachte, wie ausdrücklich doch verleugnete (z. B. S. 337), überall hindurchblickt, was schon früher in Bezug auf Ihr Werk im Ganzen Ihnen von mir nachgewiesen worden ist. *) Jene Behauptung aber wage ich mit derselben Zuversicht und aus demselben Grunde geltend zu machen, mit welchem Sie Ihre Gewiss-

*) Zeitschrift, II, 262 fg.

heit aussprechen, an Raum und Zeit schlechthin nothwendige, durchaus unabstrahirbare Grundbestimmungen alles Realen zu besitzen: jener Grund liegt auch mir „im Bewusstsein von der apodiktischen Nothwendigkeit, dem absoluten Nichtnichtseinkönnen des Raumes und der Zeit, während alles in Raum und Zeit Vorhandene ohne Verletzung jener Denkmöglichkeit auch als nicht seiend gedacht werden kann" („Problem der Gegenwart", S. 184).

In diese Worte finde ich Alles zusammengedrängt, worin über diesen Punkt unser Einverständniss, wie unsere durchgreifende Differenz besteht: ich unterschreibe ihren Inhalt ausdrücklich; nur bleibe ich nicht, gleich Ihnen, bei der Nackt- und Blossheit jenes Raum- und Zeitseins stehen, brauche daher auch nicht mit der paradoxen Behauptung eines „seienden Nichtseins" dabei mich abzumühen; sondern ich finde unmittelbar schon ein Mehreres darin, als Sie. Gleichwie nämlich von allem concret Wirklichen abstrahirt werden kann, um darin den Begriff des schlechthin oder Ur-Wirklichen, als eines Unabstrahirbaren, übrig zu behalten, und daran gerade denselben mit unwiderstehlicher Evidenz zum Bewusstsein zu bringen, weil die Idee des Absoluten eben das höchste Unabstrahirbare ist, auch in dem von Ihnen so bezeichneten metaphysischen priūs —: so enthält den Moment einer analogen Beweisführung auch jenes Bewusstsein von der Unabstrahirbarkeit des Raumes und der Zeit. Da beide an sich Nichts sind, ohne ein sie setzend-erfüllendes Seiende — (darein müssen auch Sie am Ende einstimmen) — von ihnen selbst aber eben darum nicht abstrahirt werden kann, weil, wenn auch das Nichts gedacht wird, es sofort doch nur als das Nichts jeder realen Bestimmtheit, damit zugleich aber nur als die Erfüllbarkeit mit realem Sein gedacht werden kann (was Raum und Zeit in ihrer Leerheit eben sind): so bleibt als eigentlich letzte, unabstrahirbare Wahrheit auch von hieraus der Begriff eines allgemeinen Seins, eines schlechthin Seienden in allem

(concreten, raum- und zeiterfüllenden) Sein übrig, und jener Gedanke, nicht der eines blossen Formabsoluten, ist daher der eigentliche und ursprüngliche Anfang der Metaphysik, weil er das wahrhaft Unabstrahirbare in Raum und Zeit ist. Sie selbst, wie jeder einsichtige Leser, ersehen aus dem eben Gesagten zugleich, dass ich an Ihrem „negativ Absoluten", der an sich leeren Totalität der sämmtlichen Kategorien, im Ganzen denselben Beweis führen könnte, wie jetzt an zwei seiner vornehmsten Bestimmungen, dem Raum- und Zeitbegriffe, und daran ebenso das Wahre wie das Falsche (weil bei dem Halben stehen Bleibende) Ihres metaphysischen Princips nachzuweisen vermöchte.

Mit derselben Halbwahrheit Ihres Princips hängt es zusammen, dass Sie auch nach einer andern Seite hin die eigentlich entscheidende Folge Ihrer Lehre von der Absolutheit des Raumes und der Dauer selbst nur halb erkannt haben. Unmöglich hätten Sie sonst meinen Begriff von den Urpositionen in dem Grade miskennen können, um in ihm lediglich eine willkürliche Reflexion zu sehen, in welche ich zufällig hineingerathen, nicht die aus der von Ihnen selber behaupteten Universalität des Raum- und Zeitbegriffes unvermeidlich folgende Nothwendigkeit, ein ebenso universell und ursprünglich sie Erfüllendes und zwar auf specifische Weise, in qualitativen Unterschieden, sie Erfüllendes anzuerkennen. Die dialektische Entwickelung dieses Begriffes gibt mir weiter den Begriff eines geschlossenen Systems unterschiedener, damit aber aufeinander bezogener und sich gegenseitig ergänzender, darum zugleich schlechthin dauernder (ihre Raum-Zeitlichkeit setzend-erfüllender) Urqualitäten, welche mithin den ewigen und unvertilglichen Grund alles Wechsels und Werdens bilden, oder eigentlicher des Schauspiels eines Entstehens und Vergehens, während in Wahrheit nichts qualitativ Specifisches entsteht oder vergeht, noch auch dazu übergeht, ein anderes Specifische zu sein. Das letzte Ergebniss von hieraus ist der Begriff eines Universum

von urbeharrlichen Realunterschieden (Urpositionen), als das eigentlich Reale, dem Sinnenscheine des vergänglich Endlichen Immanente, in welches jener Sinnenschein, als in seine Realität und sein Beharrliches, „sich aufhebt“.

Hiermit ist von dieser Seite aus, vom Begriffe des endlich Substantiellen her, der Pantheismus aus dem Fundamente widerlegt, wie er auch vom Begriffe des Absoluten aus seines Orts widerlegt werden muss. Hegel lässt, darin bekanntlich um keines Haares Breite über den Pantheismus Spinoza's sich erhebend, mit einer ganz ungerechtfertigten Uebereilung und nichts weniger als dialektisch, das Endliche, Vergängliche, sich unmittelbar „in das Absolute als in seine Wahrheit aufheben“: dies allein, die Eine Substanz, ist das Beharrliche im Wechsel der Weltdinge, es ist das ewig Werdende, unendlich Sichverendlichende. Die weitern Folgerungen daraus sind bekannt. Mir dagegen, weil ich den Begriff des Endlichen gründlicher durchgearbeitet zu haben glaube — gerade vom Begriffe einer specifischen Raum- und Zeiterfüllung aus —, fügt sich hier der Moment eines endlich Substantiellen ein, welches, in seiner specifischen Begrenzung unbeharrlich, an die Stelle dessen tritt, was dem Spinozisch-Hegel'schen Pantheismus das Absolute war, während das Sein des Absoluten, dessen, was ich eben deshalb nun gar eigentlich Gott zu nennen mich getraue, mit jenem „unendlichen Weltwerden“, dem Verendlichungsprocesse der Urpositionen, unvermengt bleibt.

Aber so gewiss jene Urpositionen, als in ihren specifischen Unterschieden sich ergänzende, hiermit nicht in unbezogener Vereinzelung, sondern nur zum geschlossenen Systeme, „Universum“ befasst, gedacht werden können, sind sie selbst nicht als letzte, absolute zu denken: sie sind es, die sich in die Einheit des Absoluten „aufheben“, welches in jenem Setzen-Erhalten und einigendem Urbeziehen derselben aufeinander seine ewige Schöpferthätigkeit er-

weist. Dies vorerst, was ich Ihnen von hieraus entgegenzusetzen hätte.

Aber auch Sie bedürfen nach Ihrer ganzen Weltansicht eines solchen Begriffs realer Substanzen: nur so kann Ihre Lehre von der universalen Selbstthat und Freiheit aller Weltwesen, auf welche Sie so viel Nachdruck legen, metaphysischen Halt und Sinn gewinnen. Nur so lässt sich ferner Ihrem im letzten Werke vorgetragenen Begriffe der Trinität und der Persönlichkeit Gottes eine reale Grundlage geben. Dies System der Urpositionen ist „der in den Begriff der Gottheit dialektisch eingehende Weltbegriff" (S. 219), der auch mir, wie Sie nun sehen (vgl. S. 220), ein Realuniversum in sich schliesst, wiewol ich mich, aus den oben angedeuteten Gründen, sträuben muss, zugleich in Ihren Ausdruck einzustimmen, nach welchem damit „ein Weltwerden, der ewige Werdeprocess eines ideal-realen Universums in Gott" (S. 221), anerkannt werden soll. Ich erblicke in letzterer Wendung, wenn nicht verwirrende, wenigstens ungenaue Bezeichnungen, die mindestens beurkunden, dass Sie über die nothwendige Grenze einer Erkennbarkeit des an und für sich seienden „Wesens" Gottes sich noch nicht zur nöthigen Klarheit erhoben haben.

Gleicherweise sagen Sie, dass der Begriff der Persönlichkeit Gottes den seiner Lebendigkeit in sich schliesse: Lebendiges aber sei nicht ohne innere Gegensätze und deren gegenseitiges Sichnegiren, kurz ohne eine dem Wesen Gottes selbst immanente „Endlichkeit", welche wiederum nicht auf abstracte, sondern durchaus concrete Weise, als Raum und Zeit erfüllende, „körperliche" zu denken sei.*)

---

*) Die Bezeichnung der „Körperlichkeit", um dies nebenbei zu bemerken, für die raumerfüllende und dauernde Macht der endlichen Substanzen, welche sich sogar nach einer von Ihnen ausdrücklich ins Auge gefassten Bestimmung auch auf Gott soll ausdehnen lassen (S. 234, 235), scheint mir insofern eine ungeeignete, auf Gott bezogen aber in jedem Sinne eine ungehörige, als „Körper" in seiner gewöhnlichen Bedeutung

Hiermit sei „das absolute Leben, das Leben Gottes, als die Macht über die Totalität des körperlichen, raumerfüllenden Daseins“ zu fassen; es bestehe „in der ewigen, von seinem Wesen unzertrennlichen, nicht erst aus seinem freien Entschlusse hervorgegangenen Schöpferthätigkeit, welche in unendlichem Processe die körperlichen Substanzen setzt und wiederaufhebt“ (S. 253—256).

Aber würde nicht jeder Pantheist sich mit diesem unendlichen Setzen und Wiederaufheben „körperlicher Substanzen“ ganz einverstanden erklären können, würde nur irgend etwas auch über den gewöhnlichen Pantheismus Hinausgehendes damit geleistet sein (dass Ihr Sinn, Ihre Meinung, mit jener pantheistischen Auffassung nicht das Mindeste gemein hat, versteht sich von selbst) — wenn jene Substanzen nicht zugleich als selbst ewige —, also als nicht blos gesetzte und wiederaufgehobene, sondern als perennirende bewiesen werden. Diese nähere Bestimmung des ganzen Begriffes, um ihn von der blos pantheistischen Auffassung zu unterscheiden, und diesen Beweis vermisse ich aber gerade bei Ihnen, wodurch Ihre Lehre von dem realen Leben und der Persönlichkeit Gottes geradezu eine fundamentlose wird — vermisse beide, während doch Ihre Prämissen Sie auf dieselben hätten hinleiten können; und hierin erkenne ich die zweite wichtige Folgerung, die Sie aus Ihrem Principe zu ziehen unterlassen haben. Hat man nämlich einerseits, wie Sie, die Nichtigkeit eines leeren Raums und einer leeren Zeit erkannt, andererseits dennoch ihre Unabstrahirbarkeit begriffen: so folgt daraus ebenso entschieden ihr absolutes Erfülltsein von einer Mannichfaltigkeit

---

sogar nach den Resultaten der neuern Physik doch nur das erscheinende Product einer schon in Complication mit andern Substanzen eingetretenen Substantialität sein kann, durchaus also der Erscheinungswelt angehört, und um so weniger irgend eine Beziehung auf Gott übrig lässt, als der Begriff des Körpers von dem der räumlichen Begrenzung und des wechselseitigen räumlichen Sichausschliessens unabtrennlich ist.

realer und specifischer Unterschiede, die daher ebenso unvertilgbare, beharrlich dauernde sein müssen, wie das, was nur durch sie besteht, Raum und Zeit, also erkannt werden musste. Wie ich schon anderswo sagte, behält Leibnizens Ausspruch: „Gebe es keine Monaden, so hätte Spinoza Recht", seine volle Bedeutung, für Sie, wenn Sie Ihr eigenes Princip recht und ganz verstehen, — vor der Hand aber noch gegen Sie.

Aber der Begriff dieser realen, specifisch unterschiedenen Mannichfaltigkeit ist auch mir nicht der letzte — wie Sie meinen und man in der That nur aus factischer Unkenntniss des innern Zusammenhangs meiner Lehre behaupten kann — und durchaus muss ich protestiren gegen Ihre Auffassung der Urpositionen als einer „atomistischen Unendlichkeit" („Problem der Gegenwart", S. 352). Schon am Ende des ersten Buchs der Ontologie, wo aus der Dialektik des Werdens und aus dem Widerspruche des reinen Werdens die Nothwendigkeit des endlich Substantiellen sich ergibt, geht aus der fernern Dialektik dieses Begriffs, als der specifisch sich ergänzenden Urqualitäten, die Folgerung hervor, dass sie nur in lebendig setzender, diese Qualitäten aufeinander beziehender Einheit des Absoluten gedacht werden können, welches dadurch „sich erweist als das unendlich Setzende oder Schöpferische solcher Urpositionen, welche die unvertilgbare Grundlage dessen ausmachen, was wir bisher das Endliche nannten" u. s. w. (§. 114, S. 119). „Gottes Schöpferthätigkeit ist sein Setzen und Erhalten jenes Monadenuniversums; er hat sein objectives Leben darin, die wirkende Ursache derselben, aber darin auch ihre einende Macht, zu sein, was er bewiesenermassen nur im selbstanschauenden Geiste vermag, wodurch also abermals sich zeigt, wie die reale Seite Gottes nur in seiner Idealität oder Persönlichkeit ihre Möglichkeit und Erklärbarkeit findet."

Sie Selbst hat nun ein sehr richtiger speculativer Takt

darauf hingewiesen, dass die tiefere Consequenz Ihres Princips den ähnlichen Begriff eines Ewigen, ewig Beharrlichen im Endlichen oder (wie Sie es nennen) einer „ersten" und „zweiten", ewigen und zeitlichen Schöpfung fordern müsse. Aber wie sind Sie im Stande, da sie im Realen keinen Anknüpfungspunkt dafür haben, sich des Grundes einer solchen Lehre zu versichern? Sie erinnern dafür eben an das Dogma von „der ersten Schöpfung der Engel und himmlischen Heerschaaren", von „der ewigen Aeonenwelt", und setzen (S. 335 fg.) an der Hand der weitern Bestimmungen der Kirchenlehre und der mystischen Philosophie Ihre eigene Lehre von der ewigen und zeitlichen Schöpfung fest.

Aber statt alles Weitern — ist denn jene „Aeonenwelt" philosophisch beurtheilt für mehr zu achten, als für ein erspeculirtes Scheinbild, kaum sogar für eine Hypothese, so lange man ihre Stätte nicht in der universalen Wirklichkeit, im Wesen der erscheinenden Dinge nachzuweisen vermag? Wo sind, oder was sind Ihre „Engel und himmlischen Heerschaaren", wenn sie nicht für jene endlichen Substantialitäten, kurz für das genommen werden, was ich Urpositionen nannte, welchen Begriff Sie so weit hinwegweisen? Hat man aber diese entscheidende Wahrheit erkannt, wie man es muss, wenn man die Consequenz Ihres eigenen Princips einsieht; wird man noch jener Anknüpfungen, jenes auf philosophischem Standpunkte ganz ungehörigen, rein phantastischen Ausdrucks bedürfen? (An diesem Beispiele werden Sie zugleich erkennen, was ich oben meinte, wenn ich bemerkte, dass nur dadurch die christlichen Dogmen philosophischen Rang und Bedeutung erhalten, indem man sie in allgemeiner Objectivität nachweise und dadurch erst zum freien und allgemeinen Inhalt des Denkens erhebe, eigentlicher noch in diesem den speculativen Sinn jenes dogmatischen Inhalts selbständig wiederfinde.)

Ich kann für jetzt nicht auf das Nähere Ihrer weiteren

Untersuchung eingehen: wo der reale Boden zu diesem Allen fehlt, wird auch das Scharfsinnigste zwar für sinnreich und anregend, nicht aber für zwingend und für objectiv begründet gehalten werden können. Doch glaube ich schon im Vorigen genug gesagt zu haben, um das Urtheil über den Totaleindruck zu motiviren, welchen das Studium Ihres letzten und der meisten Ihrer frühern dahin einschlagenden Werke in mir zurückgelassen hat.

Von allen diesen subjectiven Scharfsinnigkeiten, deren jeder Tag neue erfinden und die alten widerlegen kann, von diesem ganzen weichen und trügerischen Boden eines, wenn auch dialektisch sich nennenden Ausspinnens blosser Begriffsabstractionen will nun meine Philosophie im Ganzen die Wissenschaft hinwegrücken auf das feste Gebiet der Erfahrung, damit zu einer aus ihr schöpfenden, an ihrer Stufenleiter emporsteigenden, und eben dadurch objectiven Methode. Dies ist meine eigentliche, durchgreifende Differenz von Ihnen, zu welcher ich mich ebenso entschieden bekennen muss, je mehr ich in dem sonstigen Ziele unserer Philosophien Uebereinstimmung erblicke. *) Sie wissen, dass ich in keinem andern Sinne Hegel's „objective Dialektik" verstehe, und nur in diesem Wahrheit an ihr finden kann.

Aus gleichem Grunde erkenne ich keine andere „dialektische" Methode an, als die, welche aus dem Gegenstande selbst geschöpft ist, und die unmittelbar nur seine empirischen Elemente aufnehmen kann, bis sich auf diesem

---

*) Diese principielle Tendenz ist auch von andern Seiten ganz ausser Acht gelassen worden, wo ich gerade darin auf Beistimmung zählen zu können geglaubt hätte. So meint ein Recensent in der Berliner Lit.-Zeitung, wo die frühere extreme Parteinahme für die Hegel'sche Sache jetzt seltsam genug mit einer unbedingten Befehdung alles desjenigen contrastirt, was mit Hegel auf irgend eine Weise in Verbindung steht, die wissenschaftliche Bedeutung der oben angeführten speculativ theologischen Aufsätze durch das Eine Wort auf die Seite gebracht zu haben, dass es ein blosses dialektisches Begriffsgewebe sei, welchem eben darum keine Realität zukomme.

Wege der concrete Begriff des Gegenstandes ergibt, der nun seine Momente mit der ihm eigenthümlichen, keineswegs auf ein allgemeines, aprioristisches Schema zurückzuführenden Nothwendigkeit aufweist; einer Nothwendigkeit, welche eben damit das Wesen, den „immanenten Zweck" des Gegenstandes ausdrückt, im Realen daher das Princip seines aus sich selbst Seins, seiner Selbstentwickelung, somit daher in der geistigen Sphäre zugleich seiner Freiheit, enthält. Ein eigentliches „Ableiten", Herauswickeln, aus „reinem", formellem Denken und logischem Denkzwange erkenne ich gar nicht an: es wäre das widersprechende Herauswickeln des Etwas aus dem Nichts, und lässt sich in den einzelnen Beispielen, die dafür angeführt werden könnten, als Erzeugniss einer Unklarheit oder Selbsttäuschung über den wahren Ursprung solcher, vermeintlich aus „Nichts" Alles herausspinnenden Begriffsentwickelungen ausdrücklich nachweisen; — wie, sofern Hegel sein reines Denken nur für ein solches hat verstanden wissen wollen, dies an seiner Logik schon vielfach, von mir wie von Andern gezeigt worden ist.

Ebenso sehe ich in diesem, dem Beseitigen alles blos Aprioristischen, den eigentlichen Sinn der Schelling'schen Lehre von dem Zusammenfallen des Idealen und Realen.*) Und wenn wir endlich auf Kant's berühmte Frage: wie synthetische Urtheile a priori möglich seien? seine Antwort, die uns auf die nothwendigen Bedingungen einer möglichen Erfahrung verweist, richtig verstehen und des allgemeinen, von dem subjectiv Idealistischen seiner Theorie unabhängigen Resultats seiner Lehre eingedenk sind: so war es seine eigentlichste Absicht, wie die der Vorhergenannten, die Philosophie überhaupt von jenem „blossen Forschen in reinen Begriffen" zu befreien, in welchem er den wahren Geist des Dogmatismus und Wolffianismus erkannte. Mich

---

*) Vgl. Schelling, Darlegung des Verhältnisses der Naturphilosophie zur Fichte'schen Lehre, S. 67.

dünkt, auch heute noch hat die deutsche Philosophie volle Ursache, sich dieser Kant'schen Warnungen zu erinnern.

Daher hoffe ich in dem, was ich wirklich erreicht zu haben glaube, eines ganz Andern theilhaftig geworden zu sein, denn nur eines „eigenen Systems". Ich halte es für das überflüssigste Geschäft von der Welt, den bisherigen „eigenen" Systemen noch ein anderes, wenn auch „eigenstes", hinzuzufügen: dies gibt eben den Progress in das schlecht Unendliche, an welchem die Philosophie lange genug leidet. Wessen ich mich freue und rühme, ist vielmehr die unvergänglich in mir aufgegangene Evidenz, wo das System sei, welches die Philosophie zu erkennen hat, und das Denken, dem sie sich unterwerfen soll: das objective, allgemeingültige Weltsystem nämlich und das darin objectiv gewordene göttliche Denken. Jenes hoffe ich nun allerdings nach seinen wesentlichsten Grundzügen und auch nach neuen Seiten erkannt zu haben, und insofern den allgemeinen Umriss, und auch einige Bruchstücke des Ursystems wirklich zu besitzen, welche jedoch nur, je weniger sie eigengemachte, je mehr sie nachgebildete sind, desto wahrer gefunden werden können. Denn hier leuchtet ein, wie alle Ansprüche auf Selbstdenken oder Erfinden, auf eigene systematische Verknüpfung als eitel verschwinden, ja als die Wurzel alles Irrthums erscheinen müssen, während nur die höchste Selbstentäusserung, das Hineindenken in die schon in ihrem Grunde rationellen und rationell verknüpften Dinge und das Erklären derselben aus dieser objectiven Verknüpfung das Princip auch ihres speculativ systematischen Zusammenhanges werden kann.

Dies Bewusstsein fängt nun in den meisten andern Philosophen an immer deutlicher aufzudämmern: dies wollen sie eigentlich, und hierin erkenne ich den endlich sicher eintretenden, weil wahrhaft objectiven und allgemeingültigen, Punkt ihres künftigen Einverständnisses. Darin zugleich erblicke ich die nicht nur zu entschuldigende, sondern wahr-

haft berechtigte Seite der erneuerten Hinneigung zum Empirismus in der gegenwärtigen Philosophie. Und hierin, auf diesem objectiven, allgegenwärtigen Boden der Wirklichkeit und Wahrheit, vermag bei fleissigem, selbstentäusserndem Bestreben auch das schwache speculative Talent Etwas zu leisten.

Dagegen sind Sie der Denker, den ich mit seinem talentvoll unruhigen, subjectiv erfinderischen Selbstphilosophiren als das gerade Gegentheil dieser Bestrebungen beurtheilen muss: dies haben Sie nie gewollt, dies verleugnen Sie gerade als das Antispeculative, auf empirischer Reflexion Beruhende. Sie glauben gar nicht philosophirt zu haben, wenn Sie nicht mit „dialektischen Widersprüchen" zu thun gehabt, und sich nicht in Lösung derselben durch „die Negation der Negation" hindurchgekämpft haben. Da nun aber der Widerspruch keine Realität hat, da ein „daseiender Widerspruch" nirgends existirt (die irrigen Behauptungen Hegel's darüber halte ich durch die Beleuchtungen anderer Denker und durch meine Ontologie für hinreichend widerlegt und beseitigt), also von gesetzten Widersprüchen durch Lösung derselben zur Schürzung neuer fortzuschreiten, unmöglich das Schema einer objectiven Methode sein kann: so müssen, wenn es demungeachtet nun auf Widersprüche ankommt, im Wege des abstrahirenden Denkens durch Trennung der an sich verbundenen Momente nach der schon bekannten Weise metaphysische Widersprüche erzeugt und gelöst werden. Eines jeden solchen, nicht sich objectiv verhaltenden Denkens, sei es Hegel's oder eines andern, wie es auch sonst sich gestalte und in welchem Gebiete es gelten wolle, entschiedenster Gegner bin ich: dies nenne ich Scholastik, in deren steriler Wüste nach Brunnen lebendigen Wassers zu graben ich für überflüssig halte; denn sie hängen nicht mit der Einen ewig strömenden Lebensquelle des Realen zusammen.

Auch Gott, auch der selbstbewusste Geist Gottes, kann

daher nicht anders erkannt werden, soll er überhaupt erkennbar sein, als an der Wirklichkeit, nicht aus reinen Begriffen oder aus der blossen Idee eines Absoluten; und nur indem die Philosophie an jener, der ganzen Wirklichkeit, ihn unwiderleglich und vollständig zu erkennen sucht, nur dadurch kann sie zur theistischen werden, und bei völligster Freiheit und Selbständigkeit des Denkens auch mit dem Geiste des Christenthums sich durchdringen; was indess fürwahr nicht darin bestehen wird, ihm gewisse dogmatische Bestimmungen, wenn auch nur leihweise, zu entnehmen, sondern die christlichen Lebensthatsachen der Heiligung und Wiedergeburt in ihrer ganzen Tiefe anzuerkennen und nach ihren allgemeinen Bedingungen zu ergründen.

Allein auf dieser Grundlage, auf dem Grunde der universalen Weltthatsachen wie der innersten Erlebnisse des menschlichen Gemüths ist mein Versuch der Ineinanderbildung von „Deismus" und „Pantheismus" erwachsen, und nur von hieraus ist er zu beurtheilen. Aus beiden Quellen erweist er, dass die „Immanenz", die Gegenwart des göttlichen Geistes in der endlichen Welt, nur eine solche sein könne, welche auf absoluter „Transscendenz", einer von der Welt freien, selbst- und allbewussten Persönlichkeit Gottes beruht. Denn nur durch einen solchen Begriff der Gottheit wird begreiflich, wie sie auf solche Art der endlichen Welt immanent sein, in solchen Wirkungen sich offenbaren könne. Dieser Gott ist es daher auch, von welchem allein eine wahre Ueberzeugung, Einsicht und Ueberführung (πίστις) möglich ist. Sein Geist und Selbstbewusstsein, seine weltbeherrschenden Gedanken und sein Wille, sind nun nicht jenseits der Welt, in einem utopisch Undenkbaren, oder in einer blossen Begriffswelt zu suchen, wo sie eben nur gesucht oder geglaubt, nie aber mit eindringender Evidenz erkannt werden können: sie offenbaren im Universum selbst, und wir, unser Erkennen und Geist stehen in ihnen, was nun gar nicht mystisch oder hyperbolisch, sondern begreif-

lich ist. Wird nun aber die Einsicht durch Wissenschaft zur unerschütterlichen Gewissheit erhoben, worüber ich mich auf die gegebenen wissenschaftlichen Beweise berufen darf, dass das Universum nur durch die Gegenwart des göttlichen Geistes in ihm seinen Bestand habe, oder dass die Erhaltung des Wesens der Dinge durch Gott ihr Durchschauen ist: so wird aus diesem in allen Folgen für das geistige, erkennende, wie sittliche Dasein grundentscheidenden Gedanken und aus der damit durchaus erhöhten Ansicht aller Dinge auch Kraft und Zuversicht zu sich selbst in das erstorbene Gebein der Philosophie zurückkehren. Nur aus jener Evidenz, welche alles Leben über seinen wahren Grund und über seine Wiederherstellung in diesen Grund aus dem Tiefsten verständigt, kann die Philosophie die Macht schöpfen, aus sich selbst, überhaupt von der Wissenschaft aus, eine Wiederherstellung der Menschheit durch Religion, durch freie Religiosität, hervorgehen zu lassen. Denn nur dasjenige System, welches den der Welt immanenten, aber selbstbewussten, in ihr als seiner Selbstentäusserung, bei sich bleibenden Gott lehrt, kann eben darum die Autonomie der Creatur in vollem Sinne zugeben, weil erklären.

Dies ist mir die wahre Philosophie, dies die wahre Religion der Zukunft, von welchen aus einem sehr richtigen Gefühle, dass an beiden mancherlei alt und für immer historisch geworden sein möge, jetzt so viel die Rede geht. Haben die Mysterien der christlichen Offenbarung nicht ewige, d. h. universelle und reale Bedeutung, hören sie deshalb nicht auf, Mysterien im gewöhnlichen Sinne zu sein, werden sie nicht geistig objective, stets zu erprobende Erfahrungen: so haben sie überhaupt keinen Sinn und keine Wirksamkeit mehr für uns. Denn die Devotion für das Unbegreifliche ist in der erstarkten Menschheit dahin; sie darf sogar nicht mehr gefordert werden von einem gebildeten Bewusstsein, welches in allen andern Dingen, die es anerkennen soll, das Recht der unbedingten Prüfung, des

Ausgehens von ihrer Verneinung sich zugestanden sieht; und die Irreligion, welche in dem Nichtmehrglauben des Historischen besteht, ist nicht nur — man gestehe sich in Worten, was jeder Blick in das Innere unserer Bildungsverhältnisse beurkundet — eine unableugbare, immer stärker hervortretende Thatsache, sondern sie wäre völlig berechtigt und würde immer sieghafter mit der völligen Verneinung endigen, wenn in jenem Historischen mit seinem ganzen Apparat nicht ein wahrhaft Allgegenwärtiges, stets sich Wiederherstellendes und so sich Bewährendes enthalten wäre.

Wie daher die speculative Theologie jetzt am wenigsten sich genügen lassen darf, blos an jene Gestalten des Glaubens anzuknüpfen, und in einer, sei es dialektisch, sei es gnostisch gehaltenen Ausdeutung derselben ihre Aufgabe für gelöst halten kann, wie überhaupt die Wissenschaft nur mit dem Ewigen, wahrhaft Allgemeinen sich beschäftigen soll: so sucht und kennt dies auch der „lebendige" Glaube, und weiss sich in ihm befriedigt, nicht im blos Historischen. Auch mir ist, wie den Mystikern, die Zuversicht zu diesem Gegenwärtigen, Erlebten oder stets zu Erlebenden der Religion der weltüberwindende Glaube, dessen thatsächliche Bedeutung auch in der Wissenschaft ihm immer wieder seine Anerkenntniss erkämpfen und die Widersacher — seien sie freiwillige oder unfreiwillige Ignoranten desselben — besiegen wird. Ueber das Historische und das daran geknüpfte Dogmatische, in welchem er zuerst aufgetreten ist, wird sich wol immer streiten lassen, und soll dies auch kritisch gerettet werden, so kann es nur von dort aus oder um deswillen.

Und dieser Glaube gerade wird gar bald vielleicht seine weltheilende Kraft in weit tieferer Weise zu bewähren haben, als in irgend einer frühern Epoche seit dem Hervortreten des Christenthums. Wie er die einzige reale Geistesmacht ist, welche seitdem die Menschheit aus ihren verwickeltsten Krisen gerettet hat, wie er dann aber zugleich

immer eine freiere geistige Form annehmen, mit der Wissenschaft seiner Zeit sich durchdringen musste, um dies Geisteswunder vollbringen zu können, wie jenes und dieses vielmehr stets Hand in Hand ging: so wird die vielleicht tiefste weltgeschichtliche Krise, der wir jetzt entgegengehen, auch die freieste und reinste Form desselben hervorrufen, die ganze Macht der Wissenschaft in ihn hineinziehen müssen, um dann erst das Christenthum in seiner vollen, wahrhaft die Welt überwindenden Macht zu zeigen. Die durchgreifende sociale Umwälzung, der wir unvermeidlich immer näher rücken, wie einem sicher uns erreichenden Abgrunde, und gegen welche die bisherige äussere Rechtsgewalt des Staats machtlos sein wird, weil die Basis seines Rechts nicht auf dem absoluten göttlichen Rechte ruht — dem Philosophen wenigstens muss es erlaubt sein, das Unabwendbare vorauszusagen, dessen Frist er nicht kennt, das aber sicher naht *) —: diese Umwälzung wird, vielleicht nach unzähligen Versuchen einer künstlichen oder äusserlichen Lösung, nur in der Verwirklichung des christlichen Staats durch die tiefste, aber freieste, geistigste und vielgestaltigste Macht der Religion über die Gemüther, zu einer gesunden Zeitigung überführen; dann erst wird das Christenthum, alle Gestalten und Interessen des Lebens und Wissens durchdringend, aus den gegenwärtigen vorläufigen Gestalten heraus eine objective, gegenwärtige und aus ihrer Gegenwart stets sich erneuernde Wahrheit geworden sein.

Deswegen halte ich auch die beiden jetzt in ihm sich bekämpfenden entgegengesetzten Parteien für gleich berechtigt und erblicke sie zum Voraus versöhnt in jener künftigen Gestalt desselben, sowol diejenige, welche das Positive des bisherigen Glaubens beschützt, weil sie in ihm die einzig rettende Macht, den Kern einer ewigen Wahrheit erblickt,

---

*) Geschrieben zu Anfang des Jahres 1843.
Späterer Zusatz des Verfassers.

als die andere, welcher das Alte nicht früh, nicht durchgreifend genug abgethan werden kann. Aber damit hat die letztere nur, sei es wollend, sei es wider Willen, den innern lebenskräftigen Keim, in welchem alle regenerative Kraft beisammen geblieben ist, zu einem höhern Aufsprossen gezeitigt. In diesem Sinne scheint es mir daher auch ein grosses, in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung nicht genug erkanntes Unternehmen der ganzen neuern Speculation seit Leibniz und Kant, jenen ewigen und allgemeinen Gehalt des Christenthums von seinen historischen Beziehungen abscheiden zu wollen, um es dadurch als die absolute Religion zu erweisen, die sich aus dem Untergange und dem Abstreifen ihrer jeweiligen Formen immer reicher und tiefer wiederherstellt, und darin sich gerade als die unsterbliche, unbesiegbare, alle Gegensätze in ihr und ausser ihr versöhnende beweist. Auch Hegel's Philosophie hatte nicht darin Unrecht, dass sie den christlichen Dogmen und Mysterien überhaupt eine ewige und universale Bedeutung geben wollte, sondern darin, dass diese Bedeutung sich ihm nur in die Wahrheit abstracter metaphysischer Kategorien zurückverflüchtigte, wenigstens im Ausdruck sich nicht über dieselben erhob.

Wie specifisch verschieden mir die Sache erscheint, hat der Inhalt meiner fortgesetzten Polemik gegen den Standpunkt der Hegel'schen Religionsphilosophie gezeigt; was ich auf den neuen Grund an dessen Stelle zu setzen suche, können meine Darstellungen aus der speculativen Theologie lehren, welche ihrem Umfange nach genug gegeben haben, um das Fundament und die ersten Folgen desselben prüfen zu lassen. Diese Prüfung wünsche ich.

Aber hier ist auch zwischen Ihnen und mir eine Abscheidung nöthig. Ich gehöre nicht und gehörte nie zu denen, die man vielleicht mit Recht die „Positiven“ nennen könnte. Denn die Grundlage für die speculative Theologie ist mir nicht lediglich der Inhalt einer „christlichen Glaubens-

erfahrung" oder ein daraus entwickeltes Dogmatisches, sondern, wie gesagt, die universale Weltthatsache. Unsere Uebereinstimmung im Resultat unserer Weltansichten, wie entschieden sie im Ganzen sei, bleibt daher, was die einzelnen Bestimmungen betrifft, immer noch eine problematische, mehr zu hoffende, als bestimmt festgestellte. Der Natur der Sache nach scheint mir nämlich der von Ihnen bisher gewählte Ausgangspunkt dieser Untersuchungen ein vieldeutiger, in mancherlei mögliche Ziele auslaufender, weil der festen Objectivität entbehrender; was also die letzte Gestalt einer von hier aus geführten speculativen, in das Allgemeinste zurückleitenden Untersuchung sein werde, lässt sich schwer angeben. Es ist an sich selbst, wie die Welt der „reinen Begriffe", ein weiches, leicht umgestaltbares Element.

Dennoch verkenne ich nicht, sondern behaupte ausdrücklich, dass, wenn Sie selbst dem Gedanken des negativ Absoluten nur die ganze Folge geben, Ihr eigenes Princip nur recht verstehen wollen (und warum sollten Sie nicht es können oder wollen, indem Sie damit, wie ich gezeigt zu haben hoffe, nichts Ihnen Eigenthümliches aufgeben, sondern nur noch ein wesentliches Moment ihm hinzufügen?) — auch Sie auf denselben Grund kommen müssten, der mir der ganze der speculativen Theologie ist; und dann halte ich die Hauptprämisse eines sichern Einverständnisses für gegeben, weil es dann an einer festen, unnachgiebigen Grundlage sich orientiren, wachsen, sich befestigen kann. So darf ich zum Schlusse wol noch den Wunsch aussprechen, dessen Offenheit Sie durch meine Hochachtung vor Ihnen, wie durch meine grosse Hoffnung von Ihren künftigen Leistungen motivirt finden mögen, dass Sie jene hindernden Zwischenstufen rasch und für immer überschreiten, jene Schranke sprengen möchten, welche Ihren Genius offenbar nur beengt, weil sie ihn abtrennt von den grossen Gegenständen, welche ihm vergönnen würden, sich in seiner ganzen Kraft und ursprünglichen Gesundheit auszubreiten. Wir

wollen das Alte, Abgestorbene sich selbst begraben lassen, wie es an der Zeit ist, und was stiller oder offenbarer zu verrichten sie sich nicht nehmen lässt, und nur das immer Neue, Gegenwärtige und Ganze zu ergründen suchen. Zu jenem rechne ich nicht minder das Scholastische einer Dialektik in reinen Begriffen, als, was hier besonders in Frage gekommen ist, das schon beleuchtete Anknüpfen im speculativ Theologischen an dogmatische Voraussetzungen: beides scheint mir keiner wahren Ueberführung fähig. Dies ist die Betrachtung der Natur, der heute noch, wie sonst, zu uns sprechenden Mysterien unseres seelischen wie geistigen Daseins, und der stets sich erneuernden Geschichte, die ebenso auch jetzt noch das Wesen des Göttlichen offenbart, als von menschlich zufälligen Bestandtheilen seines historischen Erscheinens immer entschiedener abreinigt.

IV.

Vorschläge zu einer Philosophen-versammlung.

Offenes Sendschreiben an die Philosophen Deutschlands.
1846. *)

*) Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie, XVI, 1.

Ohne Zweifel hat mancher von uns schon oftmals der Frage bei sich Raum gegeben, warum zu einer Zeit, wo fast alle wissenschaftlichen Fachgenossen sich zu jährlich wiederkehrenden Zusammenkünften vereinigen, um über die Interessen ihrer Wissenschaft mündlich zu verhandeln, wir Philosophen allein bisher noch keinerlei Regung an den Tag gelegt haben, welche auf ein solches Bewusstsein der Gemeinsamkeit, auf gegenseitige Theilnahme und Wetteifer untereinander dürfte schliessen lassen? Gewiss kann dies Verhalten weder bei den draussen Stehenden sonderliches Vertrauen erregen zum objectiven Werthe einer Sache, über welche die Theilnehmer unmittelbar sich verständigen entweder nicht können, oder nicht wollen; noch kann für die letztern das Gefühl der Einsamkeit und beengenden Isolirung verschwinden, das selbst äusserlich in ihren Werken oft sichtbar genug hervorblickt.

Vergleichen wir nämlich die literarische Stellung eines Philosophen heutiger Zeit mit dem lebhaften und meist freundlichen Verkehre, der zu Leibnizens Zeit unter den bedeutendsten Gelehrten stattfand, so ist der Contrast damit der allerunerfreulichste. Einsam und maulwurfähnlich graben die meisten von uns in den eigenen Gängen fort und hätten schlimme Begegnung zu fürchten, wenn sie die Minengänge des Andern berührten. Jeder redet bei einer Wissenschaft vom höchsten und gemeinsamsten Interesse hartnäckig nur seine Sprache, folgt nur den eigenen Ter-

minologien (Lindemann hat im Vorhergehenden das Treffendste darüber gesagt)*), kurz dringt darauf, vor allen Dingen original zu sein neben den Andern, statt das Gemeinsame und Verbindende hervorzusuchen. Daher gelingt es aber auch fast Keinem, bei der nur zufälligen Theilnahme, die er findet, in einem reinen, durchschnittlichen Urtheile zu erfahren, wie sich die Meinung der Fachgenossen über ihn gestellt habe. Und wie wäre überhaupt auch möglich, dass sich ein solches Urtheil bilde, wenn man nur selten auf die Leistungen des Andern in seinem Sinne sich einlässt, oder weiter führt, was der Andere angefangen; so lange jeder nur am eigenen Gewebe fortspinnt, welches, der Gemeinsamkeit entbehrend, nach dem Loose aller endlichen Bestrebungen, Bruchstück bleiben muss und nur zufällige, unzureichende Einwirkung üben kann, wenn es überall auf ebenso Fertiges, Abgeschlossenes trifft? Und so bietet uns die gegenwärtige philosophische Literatur das Schauspiel einer so zwecklosen Vereinzelung, eines so linkischen Sichzersplitterns vorzüglicher Kräfte, wie sie kaum eine frühere Zeit in diesem Grade gesehen: ein Misverhältniss von Kraftaufwand und von wirklich Erreichtem, welches fast abschrecken könnte, den mühsamen Pfad speculativen Forschens und Wirkens fortzusetzen, wenn man darin blos nach äussern Erfolgen trachtet.

Man spricht dabei so viel von einer Philosophie der „Gegenwart" — jeder meint natürlich nur seine eigene —; aber man vergisst, dass man auch bei günstigstem Erfolge mit ihr auf halbem Wege liegen bleiben wird, wenn sie nicht Sache der Gemeinschaft zu werden vermag; denn wie viel auch die Gegenwart Kleinliches und Beengendes darbiete, das ist doch das Bedeutungsvolle in ihr, dass ihr Schicksal nicht mehr auf das Haupt eines einzelnen Indivi-

*) „Die deutsche Wissenschaftssprache" von Prof. Dr. Lindemann. Zeitschrift, XVI, 80.

duums gelegt ist, sondern dass nur im Bewusstsein der Gemeinsamkeit fortzuschreiten ist. Mit der Herrschaft ausschliesslicher Schulen in der Philosophie ist es für immer zu Ende, eben weil die Philosophie an sich — formell als kritischer Scharfsinn des Forschens und Prüfens, real in immer grösserer Breite den empirischen Stoff bewältigend — zu mächtig und umfassend für den Einzelnen geworden ist.

Vergleicht man damit nun die Mittel, die gewöhnlich angewendet werden, um diese Gemeinsamkeit unter den Philosophen herbeizuführen: so ergibt sich, dass sie den gerade entgegengesetzten Erfolg haben müssen. Man versucht es, Schule zu bilden, Anhänger zu werben, oder durch die noch verächtlicheren Künste der Cameraderie sich äussern Einfluss zu sichern. Aber wem das Erstere wirklich gelungen ist, hat er dadurch dem eigentlichen Wesen seiner Lehre Gemeinsamkeit und Nachfolge gesichert? Gerade das Gegentheil erfolgt: der Meister erntet von seinen Schülern, was er nicht gesäet, und sieht als seine Meinung umhergeboten, was er gerade nicht wollte. Ueberhaupt sollte die Geschichte der letzten deutschen Schule, die in allen Stadien ihrer Existenz und in ihrem nun auch verendeten Todeskampfe die Unfähigkeit jeder Schule als solcher an den Tag gelegt, die echte Ueberlieferung der Philosophie auf sich zu nehmen, für alle Zeiten die Illusion zerstört haben, dass man durch Anhängerpressen die rechte Nachwirkung einer Philosophie sicher stelle. Mit dem Verschwinden dieser Selbsttäuschung verschwände aber auch das wichtigste Hinderniss unbefangener Annäherung unter den Philosophen.

Dies ist — wenn wir aufrichtig gegen uns sein wollen — die gegenwärtige Lage der Philosophie in ihrem Innern. Von der Ungunst, die sie von Aussen erfährt — und gar nicht ohne ihr Verschulden im Einzelnen —, will ich nicht reden, noch darauf Gewicht legen. Sie am allerwenigsten bedarf fremder Neigung und Nachhülfe: ihre rechte Stellung ist, sich suchen zu lassen, und vollends um die Gunst der

andern Mächte zu buhlen und ihnen nach dem Munde zu reden (leider ist auch dies geschehen von namhaften Philosophen), ist eben so unnöthig als verwerflich. Sie weiss, oder sollte es wissen, dass dennoch ihr allein, befruchtet vom Studium der Geschichte, es vorbehalten ist, dem Geist der Zeiten, wie bisher, so künftig die letzte Gestalt zu geben und auch über die Loose der Zukunft zu entscheiden. Gleichwie daher die Zeiten der Bedrängniss einer Kirche oder des Dunkels und der Unscheinbarkeit derselben immer für sie die fruchtbarsten und kräftigendsten waren, so wäre es auch für die Speculation das Beste, dass ihre Angelegenheiten nicht mehr wie ein sonstiger Gegenstand der Conversation auf dem offenen Markte verhandelt würden, dass besonders keine Theologie und keine Staatsklugheit sie mehr unter ihre Obhut nähme. Sie bedarf keiner Stütze und Empfehlung, als ihrer selbst.

So soll denn auch hier nur von ihren eigenen innern Zuständen die Rede sein, und auch bei den Versammlungen, die wir beantragen, sollen nicht ihre exoterischen Verhältnisse, ihre Beziehung zu den wohlbekannten Tagesfragen zur Sprache kommen, sondern was ihr innerlich noththue und was sie nach Innen abzustreifen habe. Es ist die einfache Frage, ob jene bisherige Zersplitterung ein unaustilgbarer Erbtheil der philosophischen Beschäftigung sei, oder blos eine Folge innerer Trägheit, noch eigentlicher vielleicht einer üblen, lange überlieferten Angewöhnung?

Allerdings ist das eigentliche Denken und Schaffen des Philosophen ein einsames, ungeselliges; es kann nur, wie das Werk des Künstlers, in der tiefsten Selbsteinkehr geboren werden. Aber wenn es in seinen Resultaten gestaltet hervortritt, wenn es behauptet eine wirkliche That des κοινὸς λόγος zu sein: warum soll es dann sich der mündlichen Debatte nicht preisgeben, und dieser weit lieber, als der zufälligen und nicht immer glücklich verlaufenden Anerkenntniss durch gewöhnliche Recensionen? Eine Erörterung,

von Auge zu Auge geführt, kann uns in einer Stunde weiter zu wechselseitiger Verständigung führen, oder wenigstens jeden zu tieferer Selbsterkenntniss bringen, als es den längsten gedruckten Verhandlungen möglich gewesen wäre. Ueberhaupt wer weniger, als der Philosoph, sollte verkennen, dass der gedruckte Buchstabe nur das einstweilige, wo möglich abzustreifende Surrogat der freien Rede, des Gesprächs sei; und auch im Mittelalter sind die wichtigsten Kämpfe in öffentlichen Disputationen durchgestritten worden.

Endlich — sofern man das tüchtigste äussere Kennzeichen sucht, für sich selbst und für andere, ob eine philosophische Weltansicht auf dem allgemeingültigen Boden jenes κοινὸς λόγος, der speculativen Vernunft ruhe, soweit sie in einer bestimmten Zeit sich in wissenschaftlichem Bewusstsein erfasst hat, oder ob sie nur Erzeugniss einer in sich verschränkten, unklaren Subjectivität sei: so ist die Probe der mündlichen Discussion gewiss die gründlichste, und die unverfänglichste zugleich; denn Jeder streitet in ihr nur mit eigenen Kräften und unter eigener Autorität. Und wenn dergleichen Kämpfe auch gewöhnlich nicht mit einem entschiedenen Siege von der einen, mit einer Niederlage von der andern Seite enden: so wird irgend ein Erfolg sich doch zeigen, irgend ein indirectes Resultat doch gewonnen werden, und wie viel kürzer und summarischer würden dadurch unsere Verhandlungen!

So schiene bisjetzt alles darauf hinzudeuten, dass keine Verhandlungen gerade geeigneter seien, in mündlich persönlicher Weise geführt zu werden, als die philosophischen. Betrachten wir daher die Frage noch aus einem andern Gesichtspunkte.

Was in der That auch künftig ein Getrenntbleiben der Philosophen nöthig zu machen schiene, ja was sogar eine zeitweise Vereinigung derselben unmöglich machen würde, wäre der Umstand, wenn in den herrschenden Lehren gar kein Gemeinsames vorläge, wenn sie sogar eine Sprödigkeit

der Gesinnungen hervorriefen, welche keine Aussicht au Verständigung zuliesse. In der That, lebten wir noch in den unkritischen und anarchischen Zeiten des Identitätssystems, wo eine Partei der andern jeden Sinn für Speculation ohne weiteres absprach, wenn sie nicht ihres Standpunktes, des Standpunkts im Absoluten, sich bemächtigen könne; oder hätte nicht eine spätere Schule vor Allen Augen es schwer gebüsst, dass sie mit terroristischer Exclusivität alle Andersdenkenden als Zurückgebliebene aus der Philosophie ausstossen zu können meinte, sodass ähnliche Anmassungen nicht leicht wieder gewagt werden dürften, es sei denn, dass man sie beweise: dann fürwahr wäre es Ehrensache der also Angegriffenen, ihre Gegner nach gleichem Massstabe zu behandeln, und der Krieg Aller gegen Alle, der lächerlicher und verderblicher Weise lange genug unter den Philosophirenden geherrscht hat, würde noch eine Zeit lang sich fortschleppen. Innerlich aber ist es anders geworden: kein einzelnes System darf sich mehr herausnehmen, alle übrigen zu verachten, ohne gleiche Verachtung dafür zurückzuempfangen, und so ist es Zeit, diese ganze Form falscher Vornehmheit, die keinen mehr täuscht, fallen zu lassen.

Aber noch wesentlicher ist, dass man einzusehen beginnt, wie die Philosophie nicht durch tumultuarische Revolutionen und Systemwechsel, sondern, gleich den andern Wissenschaften, durch besonnene Orientirung über ihre Gesammtresultate, durch Bewusstwerden ihres gemeinsamen Gewinns, mit Sicherheit fortschreiten könne. Hierdurch muss ihre gesammte Behandlungsweise, der ganze Geist ihrer Geschichte ein anderer werden. Man kann nicht mehr nach einzelnen Männern oder Systemen, sondern nach ganzen Epochen und allgemeinen Resultaten rechnen, und vollends „eigene" Systeme aufzustellen, wird so vergeblich als überflüssig erscheinen, weil es in der Philosophie nicht mehr darauf ankommt, ein neues System zu e r f i n d e n, sondern

das objective System der Dinge zu erkennen, sich hineinzudenken in dasselbe.*) Dies, das objective System der Dinge, ist daher die wahre Grundlage der Gemeinschaft unter den Philosophirenden, zugleich aber auch das, was die Philosophie mit den andern Wissenschaften in stete wechselseitige Berührung bringt: jene sucht nur in umfassendere Resultate aufzulösen und zu höhern Combinationen zu verknüpfen, was die einzelnen Wissenschaften dazu ihr vorbereiten, sowie diese hinwiederum von der Philosophie ihre leitenden Principien mit Sicherheit werden empfangen können, wenn die Philosophie auf diesem Wege sich wahrhaft und in genügendem Umfange mit der Erfahrung vermittelt hat.

Zu dieser gereiftern Ausbildung der Philosophie, von der jetzt sogar ihre Fortdauer abhängt und die bei der bis-

---

*) Um hierüber nicht misverstanden zu werden, sei es erlaubt für diejenigen, die den Inhalt meiner Erkenntnisstheorie nicht kennen, auf andere erläuternde Stellen meiner Schriften mich zu berufen. Bei analoger Veranlassung sagte ich: „Ich halte es für das überflüssigste Geschäft von der Welt, den bisherigen eigenen Systemen noch ein anderes, wenn auch eigenstes, hinzuzufügen: dies gibt eben den Progress in das schlecht Unendliche, an dem die Philosophie lange genug leidet. Wessen ich mich freue und rühme, ist vielmehr die unvergänglich in mir aufgegangene Evidenz, wo das System sei, welches die Philosophie zu erkennen hat, und das Denken, dem sie sich unterwerfen soll: das objective, allgemeingültige Weltsystem nämlich und das darin objectiv gewordene göttliche Denken.“ — „Hier leuchtet ein, wie alle Ansprüche auf Selbstdenken oder Erfinden, auf eigene systematische Verknüpfung als eitel verschwinden, ja als die Wurzel alles Irrthums erscheinen müssen, während nur die höchste Selbstentäusserung, das Hineindenken in die schon in ihrem Grunde rationellen und rationell verknüpften Dinge und das Erklären derselben aus dieser objectiven Verknüpfung das Princip auch ihres speculativen Zusammenhanges werden kann.“ (Ueber den Begriff des negativ Absoluten, Zeitschrift, XI, 35). Der übrige Theil des Aufsatzes weist das auch hierher Gehörende nach, wie nahe die gegenwärtigen Bestrebungen der namhaftesten Denker sind, sich in diesem Resultate zu vereinigen. Dass hierin daher nicht individuelle Vorstellungen meines „eigenen“ Systems, sondern eine allgemeingültige, längst gewusste und doch lange verkannte Wahrheit enthalten ist, dies weiss ich, weil ich klar erkenne, wie sie, dunkel geahnet oder deutlich gedacht, allen Erkenntnissbestrebungen zu Grunde liegt.

herigen Vereinzelung völlig stocken müsste, wird es daher unerlasslich, auch äusserlich die Verbindungsmittel unter den Fachgenossen zu vermehren. Drängt nun Alles, von Innen und von Aussen, die Philosophen zur Gemeinsamkeit hin, so wäre es seltsam, nicht die nächste und natürlichste Form derselben, eine Form wiederkehrender Zusammenkünfte zu versuchen.

Und so kommt es nach meiner Ueberzeugung blos darauf an, dass man einander sich nähern, sich verständigen wolle: Ueberzeugungen, Grundsätze, heilige Wahrheiten braucht man nicht dabei zu verleugnen. Vielmehr würde durch diese persönliche Berührung mancher kleinliche Rückhalt, manche werthlose Reibung schwinden, die sich auf kein Object, sondern eben nur auf verletzte Subjectivitäten bezieht. Wem diese jedoch unabtrennbar sind von seiner Liebe für die Wahrheit, der mag sich abseits halten von unserer Gemeinschaft; nur leugne er nicht die Möglichkeit derselben, nur bezweifle er nicht den Werth, den sie für jeden gewinnen könne, der sein Denken nicht blos an sich selbst, sondern am unmittelbaren Wechselverkehre mit den andern erproben will. Wenn endlich im öffentlichen Leben der Zeit der Kriegsstand und die mistrauische Isolirung der Staaten verschwindet, wenn selbst die politischen Parteiungen die längst gewohnte Gehässigkeit ablegen und zu freier, wechselseitiger Anerkennung sich erheben: werden wir, die Philosophirenden, zurückbleiben hinter diesem grossen Vorschritt der Zeit? Unsere tiefste Ueberzeugung muss sein, dass es eine Wahrheit gebe, schlechthin ausschliessend allen Irrthum, schlechthin vereinigend alle Geister auf die freieste und doch innigste Weise; unser Ideal und unsere Bestimmung ist es, diese zu erkennen und sie zum gemeinnützigen Bewusstsein Aller zu erheben, und im bittern Widerspruche mit dem Geiste unseres Forschens fangen wir damit an, uns fremd oder gar feindlich gegen einander abzuschliessen, die erste Bedingung alles wissenschaftlichen Lebens zu verleugnen, deren Erpro-

bung sich nur kränkliche Selbstverzärtelung oder verletzbare Eitelkeit entziehen kann?

Wir begehen heute die zweite Säcularfeier des Geburtstags von Leibniz. Mit Recht glaubt man diesen Tag durch Gründung eines Denkmals für diesen geistigen Wohlthäter Deutschlands feiern zu müssen, dessen wahre Bedeutung von seiner Zeit und lange nachher unerkannt blieb, ja dessen wissenschaftliche Gesinnungen und Sitten wir jetzt noch verleugnen. Das seines Geistes würdigste Denkmal wäre, wenn von diesem Jahre an eine freie Vereinigung der Philosophirenden ihren Anfang nähme, und so sich eigentlich die fruchtbare Idee verwirklichte, die dem grossen Manne bei seinem Plane zur Gründung von Akademien der Wissenschaften vorschwebte. Ihr Erfolg ist mislungen; es ist nichts wahrhaft Gemeinsames aus ihnen hervorgegangen, weil sie äusserlich angeordnete, dauernd gegründete, an einem Orte fixirte sind mit lebenslänglichen Mitgliedern. Ihr innerster Geist fordert vielmehr, dass sie in freiwilligen Verbindungen immer neu entstehen, dass sie vorübergehende seien, um zu erfrischender Erregung dem beständigen Fluten neuer Geister und Persönlichkeiten offen zu bleiben. Der Geist freier Associationen, der dies Jahrhundert so mächtig ergriffen hat, muss auch nach dieser Seite seine erneuernde Wirkung üben, und überhaupt — versucht muss es irgend einmal werden. Mislingt sogar der Versuch, so ist in höherm Sinne dadurch nichts verloren; denn schlimmer kann unsere Lage nicht werden, als sie in der That schon ist. Vielmehr würde vielleicht durch das offenkundig dabei an den Tag kommende Resultat ein heilsames Erschrecken über die moralische Nichtigkeit unserer Zustände erregt, und der höher Stehende sähe wenigstens klar, was er von seinem philosophischen Zeitalter zu erwarten habe.

Hier sei sogleich jedoch gestattet, zwei Klippen zu bezeichnen, an denen, wie der Einsichtige gewiss schon uns vorgreifend bemerkt hat, das Unternehmen scheitern könnte —

gerade dadurch, dass es äusserlich zu Stande käme, aber sogleich in breiter Verflachung entartete.

Es kann nur von einem Congresse eigentlich wissenschaftlicher Philosophen und auf demselben nur von der Verhandlung über rein wissenschaftliche Fragen die Rede sein. Allein innerhalb dieser Grenze erhalten, kann das Unternehmen seinen Zweck erfüllen und darf auf Fortdauer rechnen, weil diese Interessen immer sich erhalten und wenigstens einen kleinen Kreis versammeln werden. Wir müssen daher einestheils die Erörterung aller theologischen und politischen Zeitfragen bei Seite lassen, nicht gerade allein um äusserer Rücksichten willen, sondern um unsere Versammlung nicht zum Tummelplatz unreifer und unzeitiger Tendenzen werden zu lassen, in deren möglichster Ausbeutung viele freilich den einzigen Werth und Inhalt der Philosophie jetzt erblicken.

Aus gleichem Grunde werden wir auch anderntheils vor den Schönrednern und dilettantischen Schwätzern uns zu hüten haben, die ohne eine ernste wissenschaftliche Bewährung, ja ohne die Fähigkeit und Vorbildung dazu, um so dreister über die tiefsten Probleme der Philosophie entscheiden, je unwissender sie über den wahren Belang derselben sind, und die auch bei uns vielleicht ungeheissen sich eindrängen möchten. Gewiss werden wir die höchste Toleranz zu üben wissen gegen jeden, der unter uns zu lernen und sich zu bilden wünscht: es ist ja dies der Zweck unser Aller; jenen aber, den unberufenen Lehrern, ist der Thucydideische Kernspruch warnend entgegenzuhalten:

ἀμαθία μὲν θράσος, λογισμὸς δ' ὄκνον τίκτει.

Welche bestimmte Gegenstände der nächsten Verhandlung unterzulegen seien, darüber will der Antragsteller mit Absicht nichts Besonderes formuliren; auch darauf wird die Gemeinsamkeit der Berathung sogleich den besten Einfluss ausüben. Nur ein paar allgemeine Gesichtspunkte erscheinen mir wesentlich.

Zuerst ist die Frage, ob die Philosophie auch künftig immer nur im Zustande einer abstracten, einsam dem Leben abgewendeten Speculation verharren soll? zu einer bestimmten Reife ihrer Lehren über Recht, Staat, Religion, Volksbildung gelangt, gewinnt sie ganz von selbst ein durchaus praktisch prophetisches Verhältniss zu ihrer Umgebung. Sie deutet der Zeit das Räthsel ihres eigenen Zustandes und zeigt ihr das Ziel, zu dem sie halb unverstanden hinanstrebt; sie legt in den Parteien das Wort, das ihre gegenseitige Spannung lösen könnte, und so bereitet sie langsam und unwillkürlich in den Geistern die Geburt einer neuen Epoche. Dies ist bisher selbst nur halb bewusst geschehen in den stillen Nachwirkungen, die mächtige Geister geübt haben: ich erinnere nur an Spinoza's, Lessing's, Kant's Verhältniss zu ihrer Zeit und zu ihrer Nachkommenschaft. Was sie allgemein Bildendes wollten, ist jetzt Gemeingut jedes richtig Denkenden und von der Gesammtcultur der Vergangenheit Ergriffenen. Jetzt ist jedoch jenes Verhältniss keineswegs mehr das unwillkürliche und unbefangene der Vorzeit: wie Einige es versucht haben, selbstbeliebig Geschichte zu machen, so haben Andere Philosophie gemacht mit der Absicht, sie sogleich praktisch werden zu lassen, den Staat und die Kirche unmittelbar danach zu reformiren. Es ist dies, verschuldet oder unverschuldet, ein Irrthum; denn Philosophie, wenn sie weiss, was ihres Amtes ist, kann nie unmittelbar thatbegründend wirken wollen; sie verhält sich nur berathend, warnend, vorausorientirend zu den eigentlich praktischen Fragen. Aber jene Erscheinung ist zugleich ein Zeichen, dass die Zeit der ungeheuern Gewalt bewusst worden ist, welche in der Philosophie, in der Herrschaft des unbedingten Denkens liegt; und die ungeschickte Reaction, welche sich kürzlich erhoben hat, um gegen Philosophie und gegen alle Forderungen der Intelligenz das Veraltete zu behaupten, zeigt nur in dem eigenen Schwanken und in der Halbheit ihrer Massregeln, dass sie es fühlt,

der unwiderstehlichen Macht ihrer Gegnerin verfallen zu sein. Wenn dem nun so ist, wenn in der That die Philosophie — aber, wir wiederholen es, nur geleitet vom Studium der Geschichte — die Gestalt der Zukunft vorzubereiten hat: soll es eine einzelne Philosophie, ein einzelner Mann sein, von dem wir diese Zukunft erwarten, oder dem wir sie anvertrauen? Bedarf es hier nicht gerade der Gemeinschaft, um auch für die grossen praktischen Fragen des Staats und des Lebens nur den probehaltigen Durchschnitt unserer Untersuchungen als erwahrtes Resultat der Gegenwart und Folgezeit zu überliefern?

Zweitens: Wenn Lindemann in seiner Empfehlung einer gemeinsamen deutschen Wissenschaftssprache so treffend sagt, dass es an der Zeit sei, den Wahn und die Bezeichnung einzelner Systeme schwinden zu lassen, um die Eine allgemein deutsche Philosophie in ihre Stelle zu setzen — oder bestimmter vielleicht, da das blos nationale Interesse bei einer so gemeingültigen Wissenschaft zurücktritt und ihr Grundcharakter nur bedingt werden kann durch den Geist der Weltepoche, den auch sie in sich wiedergibt —, um eine allgemeine, vom Standpunkt christlicher Weltanschauung entworfene Philosophie zu gründen, trotz des mancherlei Misbrauchs, der mit dieser erhabenen Bezeichnung getrieben worden ist: wie anders wiederum als durch freien geistigen Verkehr, ununterbrochenes Ineinanderwirken der Denker kann dies Ziel erreicht werden?

Endlich: Das Verhältniss der gegenwärtigen Philosophie zu ihrer Geschichte und zu dem grossen System der Vergangenheit ist ein durchaus neues geworden. Wir haben die Aufgabe, des Gesammtbesitzes der Wahrheit uns bewusst zu werden, den die ganze philosophische Vergangenheit uns hinterlassen hat. Deshalb soll, im specifischen Unterschiede gegen die nächste Vergangenheit, unser gegenwärtiges philosophisches Thun und systematisches Denken gar nicht mehr nur in Durchführung eines Princips, sondern

in der möglich tiefsten Vermittelung aller bestehen, die vorher in Vereinzelung aufgetreten sind. Aber als nothwendige Vorarbeit dazu besitzen wir im Grossen und Ganzen noch gar keine objectiv gehaltene Geschichte derselben. Bisher hat man nur allzu oft die grossen Systeme der Vorzeit selbst in ihrer Darstellung nach dem Resultate irgendeiner spätern Philosophie formulirt, und dass dies selbst ärger als je von der zuletzt herrschenden Lehre geschehen sei, unbeschadet der Verdienste ihres Urhebers um ein tieferes speculatives Eindringen in dem Sinn einzelner Systeme, kommt jetzt allmählich an den Tag. Sollen daher die grossen Denker der Vorzeit richtig erkannt und ihre Leistungen Gemeingut werden, so müssten ihre Werke in tüchtigen Uebersetzungen bei uns eingebürgert sein. Bei Platon ist dies geschehen; mit wie bedeutender Nachwirkung für Form und Geist der gegenwärtigen Philosophie, weiss Jeder. Deswegen wäre es eine würdige Beschäftigung der ersten Philosophenversammlung, auch hierüber einen umfassenden Plan zu entwerfen. Und so würde der Vorschlag einer vollständigen deutschen Uebersetzung und Erläuterung der philosophischen Werke des Aristoteles, ebenso der Hauptschriften der grossen Denker des Mittelalters und der spätern Zeit, z. B. des Giordano Bruno, Campanella, des Cartes, Malebranche, Leibniz *) und Andere, die theils noch unübersetzt, theils in selten ge-

*) Nachdem ich Obiges bereits abgeschlossen, kommt mir höchst willkommen, zu theilweiser Befriedigung dieses Wunsches, die eben erschienene Schrift zu: „Leibniz als Denker, Auswahl seiner kleinern Aufsätze zur übersichtlichen Darstellung seiner Philosophie“, übersetzt und eingeleitet von G. Schilling (Leipzig, Fritsche 1846) — ein Buch von reichem, auch für die gegenwärtige Philosophie wichtigem Inhalte. Möge das deutsche Publikum, das die seltsame Neigung zeigt, literarischen Bettel zu unterstützen, diesem Buche wenigstens so viel Aufmerksamkeit zuwenden, um den einsichtsvollen Verfasser und den Verleger zu ermuthigen, uns in gleicher Weise auch die deutsche Bearbeitung der beiden wichtigsten grössern Werke Leibnizens, seiner „Nouveaux Essays“ und seiner „Theodicee“ (letztere vielleicht mit Hinweglassung mancher theologischen, jetzt veralteten Excurse) darzubieten!

wordenen oder veralteten Uebersetzungen vorliegen, vielleicht zeitgemäss gefunden werden.

Der Anfang unserer Versammlungen sollte meines Erachtens so schlicht und einfach gemacht werden, wie er dem Ernste und der Innerlichkeit philosophischer Berathung geziemt; wir am allerwenigsten haben nöthig, um unser gewiss zu werden, von lauten Festen, von aufgesuchten und angenommenen Aufmerksamkeiten, von aller der weltlichen Ostentation uns umschwärmen zu lassen, wie sie jetzt die Gelehrtenversammlungen in ihrem Zwecke eher zu gefährden, als zu fördern geeignet sind. Am leichtesten und natürlichsten erscheint es mir, dass wir vorerst an die schon vorhandene Versammlung der Naturforscher uns anschliessen, als Gäste und freiwillig Theilnehmende, und erst da uns constituiren. Dort werden wir auch als Philosophen am meisten zu lernen, aber auch Erregendes zu bringen im Stande sein. Und schon die That unserer Anschliessung an jene würdigen Bestrebungen wäre ein zeitgemässes und wichtiges Bekenntniss. Wie nämlich die Naturforscher von uns denken, namentlich von unsern grossentheils verunglückten naturphilosophischen Bestrebungen, liegt in mehr als einem beschämenden Documente uns vor Augen. Durch jenen Act würden wir nun dem irrigen Wahn ein Ende machen, als wolle die Philosophie jetzt noch die Erfahrung, die Bestrebungen der Specialforscher gering schätzen, oder etwa durch die „immanente Dialektik des Begriffs“ sie überflügeln und ersetzen, als denke sie jetzt noch daran, mit apriorischen Hypothesen und abstracten Schematismen einen Bericht vom Universum abzustatten!

Ueberhaupt aber und zum Schluss sei noch bemerkt, dass diese Anträge sich nur für vorläufige und unmassgebliche halten: ich wünsche vielmehr diese Angelegenheit, welche, richtig eingeleitet und mit Umsicht fortgeführt, entscheidende Bedeutung für die Wissenschaft erhalten kann. schon jetzt nur durch gemeinsame Berathung ausgebildet zu

sehen. Selbst das wird belehrendes Interesse haben, die Stimmen der namhaften Männer für oder gegen die Sache sogleich zu vernehmen; mögen sie dieselben öffentlich oder privatim an mich gelangen lassen! Ich verpflichte mich, das gemeinsame Ergebniss derselben durch die gegenwärtige Zeitschrift zu veröffentlichen —: nur darum durch dieselbe, weil sie bis jetzt das einzige Organ ist, das sich der Philosophie in engerer Bedeutung gewidmet hat.

Ich hoffe auf Einverständniss über den Grundgedanken der Sache und will die Möglichkeit fern von mir halten, dass der Geist gemeinsamen Wirkens also unter uns erloschen, d. h. das Gemälde, welches ich entworfen, so wahr und treu sei, dass nicht einmal das vorgehaltene Bild unserer Lage die Lässigkeit überwinden könne, welche bisher fast alle wahrhaft gemeinnützigen philosophischen Interessen gelähmt hat.

Tübingen, am 21. Juni (dem Geburtstage
von Leibniz) 1846.

Fichte.

V.

Grundsätze für die Philosophie der Zukunft.

Ein Vortrag zur Eröffnung der ersten Philosophenversammlung in Gotha am 23. September 1847 gehalten.

Im Anhange die Statuten der Philosophenversammlung.

Vorrede.

Es ist bekannt genug, welche lebhafte Aeusserungen der Beistimmung wie des Misfallens, unter Philosophen und Nichtphilosophen bis in die obern Regionen hinauf, der erste Vorschlag wiederkehrender Philosophenversammlungen erregt hat. Dass der Urheber jenes Vorschlags seines Zwecks dabei genau sich bewusst war, dass er ihn auch als einen vollständig erreichbaren sich bezeichnen durfte, dies wünschte er in seiner Eröffnungsrede darzulegen, die er aus diesem Grunde auch der Aufmerksamkeit eines grössern Kreises von Lesern empfiehlt, welche darüber sich ein Urtheil bilden wollen. Dass jedoch sogleich das erste mal jener Zweck so vollständig erreicht werden konnte, dass Aufrichtigkeit, Ernst und Tiefe der Erörterungen mit der offenen Liebe der Gesinnung sich verbanden, dies verdankt er allein den trefflichen Männern, welche mit ihm das Wagniss des ersten Versuchs bestehen wollten. Ihnen widmet er im Andenken an jene schönen und bedeutenden Tage die nachfolgenden Blätter, aber zugleich auch dem freien Bunde der Wissenschaftsforscher, der hoffentlich von nun an immer weiter und umfassender die bisher zersplitterten Kräfte in sich aufnehmen wird.

Gerade während des Abschlusses dieser Vorrede gelangt das Urtheil eines berühmten französischen Gelehrten über

die erste Philosophenversammlung zu meiner Kunde. Es ist um so beherzigungswerther, als die Tragweite desselben in eine Zukunft hinüberblickt, die wir noch keineswegs erreicht haben. M. Matter in seinem soeben erschienenen Werke: „De l'état moral, politique et litteraire de l'Allemagne" (2 Bde., Paris 1847), in welchem er — ein seltenes Beispiel für einen Franzosen — deutsche Zustände nach deutschem Massstabe beurtheilt und ebenso viel freie Einsicht als Wohlwollen mitdazubringt, äussert sich am Schlusse eines Artikels über den bezeichneten Gegenstand (II, 425—429) auf nachstehende Weise über die Wünsche und Hoffnungen, welche jene Versammlung erregen müsse:

Le congrès de Gotha, ouvert dans des circonstances graves, mais favorables à une sublime ambition, comprendra-t-il son rôle et se fera-t-il un vaste horizon?

Il est certain qu'il peut aborder librement plus de régions et plus de questions que tout autre. Mais il est probable qu'il sera d'autant plus tempéré que l'atmosphère est plus chargée de nuages. Que du moins il considère ceci: c'est que ses intentions seraient frappées d'une stérilité absolue, et que l'abaissement de la philosophie serait desastreux, s'il n'osait rien aborder de sérieux, s'il se bornait à quelques causeries, à quelques dissertations et à quelques dîners. Quand l'Allemagne demande compte à la philosophie de l'excès de confiance, quelle n'a cessé de lui accorder depuis plus d'un demi-siècle, il faut rendre ce compte.

Si le congrès de Gotha est sérieux, et si les philosophes de ce siècle, qui ont la situation la plus indépendante, ajoutaient à cet avantage la sagesse d'adopter un mode de communication qui permit à l'Europe de s'y associer, je veux dire si les débats avaient lieu dans une langue connue à tout le monde, l'action en serait profonde. Les séductions d'un congrès philosophique seraient immenses, si elles offraient aux institutions chancelantes et aux croyances affaiblies ce que la philosophie n'a cessé de promettre et de

chercher, ce qui est dans sa mission de donner. En effet, la philosophie est la lumière jetée dans le monde par celui qui l'a fait. Qu'elle donne, qu'elle soit cette lumière!

Man erwäge wohl: ein Franzose ist es, der dies Vertrauensvotum für die Philosophie — zunächst für die deutsche — feierlich hier niederlegt; noch mehr: es ist ein französischer Theolog, der im ganzen Verlauf seines Werks sich als warmen Anhänger des Christenthums, als den Gegner aller negativen Bestrebungen bewährt hat. Eben er erklärt die Philosophie für die einzige Macht, welche die Wirren der Zeit zu schlichten im Stande sei, und er traut ihr zugleich eine That des Gemeingeistes zu, — während die deutschen Fachgelehrten stolz sind auf ihr Bekenntniss, von der Philosophie nichts wissen noch annehmen zu wollen, während andererseits die Schulphilosophen vereinzelt in ihren Clausen bleiben, um nur ihren Ruf und ihre Ruhe nicht zu gefährden durch Eingehen auf die bewegenden Fragen der Zeit. Ein kurzsichtiger Irrthum von beiden Seiten, gegen den wir den Protest jener nachdrucksvollen Worte anrufen! Wenn eine Philosophie zu helfen weiss, wenn sie guten Gewissens und fester Ueberzeugung ist, so ist es ihre Pflicht, damit hervorzutreten. Wie oberflächlich sodann, zu wähnen, dass man des eigentlichen Inhalts der Philosophie, der Ideen, wenn auch nur wider Willen und ohne ihr deutliches Bewusstsein, je sich entschlagen könne! Sind sie nicht das innerlich Bewegende und eigentlich Gestaltende jeder Zeitepoche? Darf man hoffen, irgend eine Zeit zu beherrschen, ja auch nur sie zu verstehen, ohne die in ihr wühlende Idee klar zu erkennen, ihre Berechtigung oder Nichtberechtigung vollständig zu würdigen, d. h. zu philosophiren? Hat die französische Revolution in ihren ersten begeistertsten Thaten etwas Anderes versucht, als mit den Ideen J. J. Rousseau's praktisch zu philosophiren? Oder sind die constitutionellen Verfassungen Deutschlands, ist der

Geist ihrer Gesetzgebung je begreiflich zu machen, ohne dabei die Nachwirkung der Kant'schen Epoche in Anschlag zu bringen? Und die kirchlichen Bewegungen des gegenwärtigen Deutschland nach ihren verschiedenen Phasen und Abstufungen — wären sie ohne den Rationalismus und die Gefühlstheorie der gleichzeitigen Philosophien, oder ohne den Einfluss des Hegel'schen Systems zu Stande gekommen, sind sie ein Anderes als nur praktisch hinausgewendete religionsphilosophische Standpunkte? Wie nun vermöchte man diese zu überflügeln? Etwa durch Aufdrängen der alten Orthodoxie oder nicht vielmehr nur dadurch, indem man das ganze Bewusstsein der Zeit aus einer schlechten, verlebten, ungenügenden Philosophie in eine bessere, tiefere hinüberhebt? Sie in das Alte zurückzuscheuchen, ist eine vergebliche Hoffnung, die neuen Dragonaden ministerieller Erlasse erweitern nur die Kluft und steigern die Abneigung gegen die alte Kirche. Und so wird nichts übrig bleiben, als getrost und mit Bewusstsein auf dem Wege der innern Erneuerung fortzuschreiten. Aber kann man dies nach den bisherigen Erlebnissen wie nach der eigenen Beschaffenheit der Sache ohne den Beistand einer freien, jenen Zwiespalt des Geistes gründlich versöhnenden Wissenschaft?

Matter hat richtig geurtheilt und mit schöner Wärme es ausgesprochen: Die Deutschen sind vor Allen eine religiöse Nation; den Widerspruch zwischen ihrem gläubigen Bewusstsein und der allgemeinen wissenschaftlichen Bildung erträgt sie nicht. Wer würde aber zu leugnen wagen, dass ein solcher bestehe, tiefeinschneidend und weitverbreitet? Aber ebenso wenig vermag sie bei dem Ernste und der Innigkeit ihres Geistes mit leer gewordenen, ihr wieder aufgezwungenen Formen sich genugzuthun, sie verlangt Wahrheit und innige Genüge, Uebereinstimmung in sich selbst von ihrem Glauben, kurz, eine durch ihn widerspruchslos gewordene, nicht eine durch Widerspruch gespaltene Welt. Und so wird in letzter Instanz wol nichts übrig bleiben als

Weiterbildung durch eine vermittelnde Philosophie. Diese aber ist vorhanden und sie hat das klare Bewusstsein, die Kämpfe der Zeit schlichten zu können und alle ewigen Güter ihr zu bewahren.

„So scheint diese letzte Philosophie in der That die Einbildung zu hegen, allein ein Versprechen lösen zu können, welches, wie man hören muss, jeder vorausgehenden Philosophie mislungen ist, wiewol keine ermangelt hat, das Gleiche zu versprechen!"

Wir bestreiten dies Factum durchaus: keine Philosophie, die nur wirklich zu dauernder Einwirkung gelangt ist, hat schädlich auf die Religion gewirkt, sondern jede hat in ihrer Art und nach ihrer Zeit auch in diesem Betreff die ihr zugewiesene Aufgabe erfüllt. Selbst diejenigen Lehren, die nur bis zur Kehrseite der Negation gelangten, mussten indirect fördernd und aufbauend nachwirken; denn gerade an ihnen ist der ewige unzerstörbare Grund der Religion in seiner siegenden Gewalt hervorgetreten. Und ist die Philosophie überhaupt ein abgesondertes, von der Gesammtheit des menschlichen Geistes getrenntes Thun? Kann ein Philosoph willkürlich sich Ueberzeugungen erdenken; können blos der Zufall oder äussere Umstände ihn Anhang und Einfluss gewinnen lassen? Wer verkennt jetzt überhaupt noch die tiefe Nothwendigkeit in diesen geistigen Krisen, die das innere Leben der Geschichte bilden! Denn nur das unterscheidet den speculativen Denker von dem anders Beschäftigten, dass er sich früher zum Bewusstsein dessen erhebt, was die Weltgeschichte will. Die Strahlen der Zukunft berühren früher seinen Scheitel als den der Andern um ihn her, und so ist die Zukunft immer sein. Man vertilge daher die einzelnen Philosophien oder verschmähe sie; sie selbst ist unaustilgbar und alldurchdringend mit geheimer Macht. Deshalb wird man wohlthun, den Kämpfen, die auf ihrem Gebiete, vor Allem auf dem Felde der Religionsphilosophie ausgefochten werden müssen, die umfassendste Oeffent-

lichkeit, die entschiedenste Einwirkung zu gestatten. Leere Anmassungen und eitle Ueberhebung werden auch hier am sichersten im Lichte der Oeffentlichkeit ihr Gericht finden.

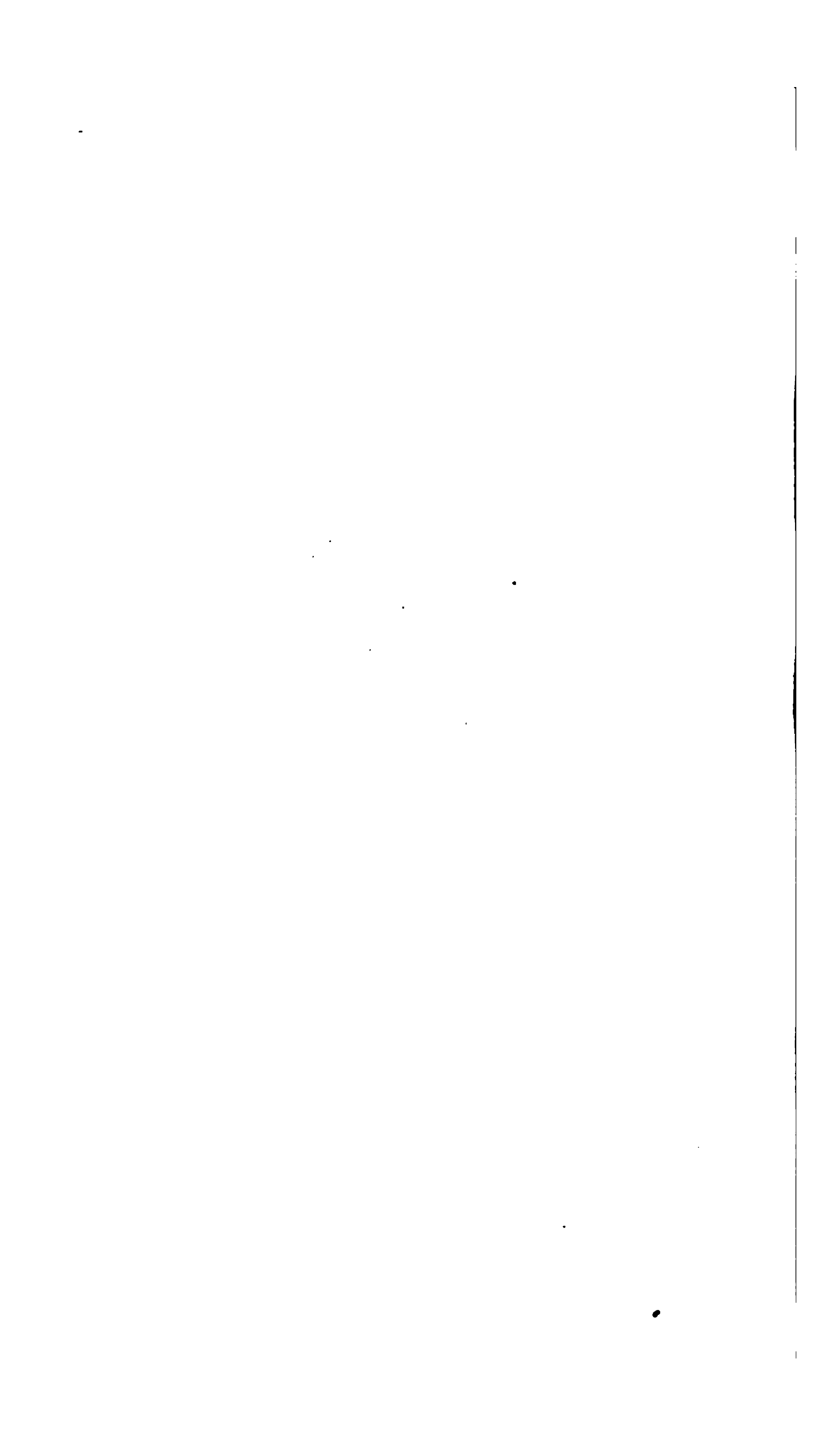
Vielleicht aber auch in dieser Beziehung dürfen die Theilnehmer der ersten Philosophenversammlung dem gerechten Urtheilsspruche der Mitwelt sich stellen. Was sie unter den gegebenen, vielfach gebundenen Verhältnissen, unter Unsicherheit und Ungewissheit aller Art Anbahnendes zu leisten im Stande waren — ich glaube, sie haben es geleistet. Die höchste Aufgabe jedoch, wie sie sehr wohl erkennen, liegt noch in ihrer Zukunft. Ein Ausländer gereiften Urtheils und praktischen Blicks hat ihnen eine solche Zukunft zuerkannt: werden die Landsleute diese Hoffnung für leere Schwärmerei erklären?

Im October 1847.

Fichte.

Gewiss nicht ohne ein ahnungsvolles Gefühl und ohne ernste Betrachtungen eröffnen wir im gegenwärtigen Augenblicke die erste Philosophenversammlung; denn sie kann manches erreichen, aber auch viel verfehlen oder verabsäumen. Ja, was noch mehr ist, ungleich den andern Gelehrtenversammlungen, gegen die bei ihrer Gründung sich kein Protest erhob, hat die unserige vor ihren Gegnern oder Bezweiflern den Beweis ihrer Zweckmässigkeit erst noch durch die That zu führen. Denn nicht nur die Fernstehenden und weniger Kundigen schauen mit fast verwunderndem Zweifel auf unser Beginnen und fragen sich, wie wir bei der, wie sie meinen, unter uns herrschenden unauflöslichen Sprachverwirrung uns verständigen wollen; sondern selbst aus dem Kreise der Philosophen haben sich gewichtige Stimmen gegen die Ausführbarkeit unseres Planes vernehmen lassen.

So scheint es von Nöthen, dass wir dem verwirrenden Widerspruche jener Urtheile gegenüber fest in uns selber Wurzel fassen und in klarer Einsicht erkennen, was die eigentliche, zugleich was die erreichbare Aufgabe unserer Versammlungen sei. Denn dem Philosophen vor Allen ist Besonnenheit anzumuthen; er am wenigsten soll sich in seinem Thun von ungewissen Eindrücken oder schwankenden Hoffnungen bestimmen lassen. Und mit der Klarheit seiner Vorsätze soll auch die Einsicht über den Grad ihres Erfolges Hand in Hand gehen.



erringen mochten, sicherlich gar leicht getrösten, während wir übrigens die persönlichen Auswüchse in jenen Kämpfen weder vertreten noch billigen wollen.

Und in der That nothwendig und folgenreich war jene kampfreiche Epoche, die mit J. Kant in Deutschland begann und inmitten welcher wir selber noch stehen: es konnte kein Schritt ungeschehen bleiben in diesem grossartigen Drama der Speculation, durch welches sich Princip nach Princip von einander ablöste und so ihrer unmittelbaren Erscheinung nach sich in äussern Gegensatz wider einander stellte.

Aber das ist eben die Frage — eine Frage, von der nach meinem Erachten gerade die Zukunft der Speculation, ja das Urtheil über die Zweckmässigkeit von Philosophenversammlungen abhängt —, ob wir jetzt nicht im Stande wären, anders zu verfahren als unsere Vorgänger, ob wir durch die gemeinsame Arbeit der Denker aller Zeiten nicht so viel allgemeingültigen Inhalts uns erworben haben, um von nun an mit Bewusstsein und klarer Vernunfteinsicht zu vollziehen, was in jenen mehr unwillkürlich die innere Macht der Sache bewirkte: statt des äussern Gegensatzes und Widerstreites nämlich den Weg der bewussten Ausgleichung und Ergänzung einzuschlagen? Es sei mir erlaubt, diesen Gedanken in seinen einzelnen Beziehungen hier kürzlich darzulegen.

Die Metaphysik umfasst, wie man weiss, den rein speculativen Gehalt der Philosophie, dasjenige, was nur dem reinen Denken als solchem zufällt, während die Philosophie auf allen andern Gebieten sich mit dem empirischen Wissen berührt. Aber die metaphysische Lehre von den Ur- und Grundbegriffen alles Wirklichen — betrachte man ihren Inhalt als die höchsten subjectiven oder die höchsten subject-objectiven Gesetze alles Daseins, nenne man sie demgemäss transscendentale Urgesetzlehre des Bewusstseins oder nach alter und wieder aufgebrachter Bezeichnung, Ontologie, Metaphysik: immer muss dieser Gehalt als ein er-

schöpfbarer erkannt werden; ja es zeigt sich seine Vollendung zu einem durchaus geschlossenen, vernunftnothwendigen Systeme aller Principien. So wäre es seltsam, wenn im Gebiete dieser metaphysischen Principien, wie freilich Einige behaupten, immer noch Alles zu suchen und gar nichts Gemeingültiges errungen sein sollte in der zweitausendjährigen Arbeit des speculativen Denkens. Wollte man sich daher nicht getrauen auf geradem unmittelbarem Wege eine feste Verständigung zu versuchen, welche ich für meine Person durchaus für möglich halte, so liegt wenigstens in der bisherigen Geschichte der Metaphysik ein indirecter Weg dazu. Es ist dies zwar kein streitloser, aber doch der historischen Objectivität angehörender Boden; was könnte daher besser sich eignen, als diese historisch gefassten metaphysischen Probleme, um in freier Verhandlung durch den wetteifernden Scharfsinn kenntnissreicher und denkender Männer gemeinsam aufgehellt zu werden?

Dennoch wollen wir hier sogleich einen andern Grund nicht verschweigen, ja ihn ausdrücklich anerkennen und zum unserigen machen, der allerdings eine unversöhnbare Spaltung im Principe unter den Philosophen hervorrufen muss. Jede echte mit sich zu Ende gekommene speculative Weltansicht enthält einen ethisch-religiösen Kern, der ihre innerlich bewegende Seele, ihren entscheidenden Charakter in sich schliesst. Die Philosophie ist kein oberflächliches, kalt lassendes Raisonnement; der ganze Mensch, so er überhaupt nur gründlich philosophirt, nimmt an ihr Theil, er begehrt die innerste Zuversicht seines Geistes, seine Einheit und seinen Frieden von ihr zu empfangen. Ob dieser Friede nun der rechte, tiefgründend-unerschütterliche, den Menschen adelnde sei — darauf kommt es an. Und so hat es zu allen Zeiten eine emporrichtende, zum Göttlichen heraufziehende Speculation, wie eine herabdrückende, in die gemeine Realität versenkende Philosophie gegeben. Zwischen diesen beiden besteht unversöhnbare Feindschaft und ein

Kampf auf Leben und Tod in Betreff aller Probleme und aller ihrer Entscheidungen. Kant's ethischer Geist und de la Mettrie's Grundsätze stehen in unausgleichbarem Widerstreite einander gegenüber; das atheistische Système de la nature und Leibnizens Theismus dulden keine Vermittelung. Gleiche principielle Unversöhnbarkeiten walten auch unter den Philosophen der gegenwärtigen Zeit, und auch hier müssen Kämpfe auf Leben und Tod geführt werden. Aber eben deshalb, weil jener tiefliegende, durch alle einzelnen Probleme der Speculation hindurchgreifende Zwiespalt sich jetzt in seine schärfste, concentrirteste Fassung zusammengedrängt hat, um so leichter werden die dazwischenfallenden untergeordneten Differenzen sich nähern oder auf wenige in Gemeinsamkeit zu lösende Grundfragen sich zurückführen lassen. Vielleicht ist mir im Laufe der folgenden Verhandlungen gestattet, einige solche Punkte bestimmter zu bezeichnen.

Aber ein Allgemeineres ist noch zu sagen! Bisher glaubte jeder speculative Denker das System der Philosophie immer wieder von Grund aus neu aufbauen und allein es vollenden zu müssen. So arbeitete er von seinem Principe aus immer ins Universelle hin, keine Beihülfe erwartend und jede Ergänzung ablehnend. So war jeder genöthigt stets wieder von Vorn anzufangen und das oft schon Geleistete von Neuem durchzuversuchen; während, ganz allgemein beurtheilt, offenbar das Umgekehrte als richtiger und vernünftiger erscheint, dasjenige, was von den Vorgängern im Wesentlichen schon recht und gut vollbracht worden ist, nicht noch einmal umthun zu wollen, blos um etwa ihm äusserlich eine andere Gestalt zu geben, — sondern ausdrücklich Bezug darauf zu nehmen und daran, als ein fest Gegebenes, die eigene Leistung anzuknüpfen.

Jeder wird zugeben, dass dieser Grundsatz des wissenschaftlichen Fortschreitens, wie er in den andern Wissenschaften gilt, auch irgend einmal in die Philosophie auf-

genommen werden müsse, als das sichere Zeichen gewonnener Reife und nahender Vollendung. Nur davon könnte die Frage sein, ob jetzt schon der Zeitpunkt gekommen wäre, um jenen Grundsatz mit voller Bestimmtheit in sie einzuführen? Hierüber entscheiden zu helfen, ja die Entscheidung durch sie selber herbeizuführen, sollte das Ziel unserer Versammlungen sein. Gelingt hier uns wirklich eine solche annähernde Verständigung über irgend einen Punkt philosophischen Nachdenkens, gewinnen Alle die freie Ueberzeugung, welche ich z. B. alles Ernstes hege, dass wir uns in unsern verschiedenartigen Lehren und Bestrebungen innerlich weit näher stehen, als der äusserliche Anschein, der obenhin verweilende Ueberblick es erwarten liesse: dann ist der erste umlenkende Schritt zu jenem Ziele geschehen! Aber freilich muss vor allen Dingen diese Maxime der Verständigung mit Entschiedenheit und Vorsatz in das Bewusstsein unserer Philosophen aufgenommen werden; dann erst können sie überhaupt nur die Neigung erhalten und den Blick sich öffnen, um über die äusserlich allein sichtbaren Differenzen hinaus ein tieferes Band der Einheit aufsuchen zu wollen. Bis jetzt freilich, dies müssen wir uns bekennen, scheint weder innere Neigung, noch äussere Gewohnheit die deutschen Philosophen dazu vorbereitet zu haben. Nach dem neuerdings aufgekommenen Gebrauche nämlich werden die frühern Resultate, wenn man ihrer gedenkt, höchstens als überwundene oder zu überwindende Standpunkte aufgewiesen, und jeder neu Auftretende trachtet weit eher danach, seine Ansprüche auf Originalität geltend zu machen, als durch sorgfältige, den Spuren des bisher Geleisteten nachgehende Untersuchungen seinen Ansichten Werth und Begründung zu geben. Und dies vor Allem hat die deutsche Philosophie in das verworrene Chaos versenkt, durch dessen Anblick sie dem Einen zum Aergernisse, dem Andern zur Thorheit geworden ist.

Jene sprungweis willkürlichen Versuche, überhaupt alles

dergleichen willkürliche Philosophiren auf gutes Glück, wie wenig geziemt es der besonnensten Wissenschaft, wie sollte es längst schon verschwunden sein vor dem positiven, aufbauenden Geiste, zu welchem die neuere philosophische Kritik sich ausgebildet hat!

Auch dies ist, wenn wir nur uns besinnen wollen, als gemeinsame Errungenschaft unserer Zeit anzuschlagen, dass man einsieht, wie das Neue nicht blos aus der „Ueberwindung" des Alten, sondern aus eigentlicher Bewahrung und Weiterförderung desselben zu erwachsen habe. Leibnizens gewichtvolle Winke, wie er in allen ältern Philosophien Momente der Wahrheit finde, welche ihm auf ein umfassendes Ganze deuteten, seine eigene grossartige Probe einer wahrhaft aufbauenden, das Ungenügende weiter führenden Kritik über Locke's berühmtes Werk blieben unbeachtet bei seinen Zeitgenossen und nächsten Nachfolgern. Kant's methodische Gründlichkeit knüpfte mit dem eigenen Systeme genau an seine Vorgänger an und befolgte so das Gesetz der stetigen Entwickelung. Zugleich aber riss sein genialer Geist ihn in eine völlig neue, epochemachende Bahn hinein: ohne es direct und ausdrücklich auszusprechen, bereitete er eine grundveränderte Ansicht über das Verhältniss der Philosophie zu ihrer Geschichte und über die Gemeinschaft unter den Philosophirenden. Wenn er behauptete, dass durch den transscendentalen Idealismus der philosophische Geist der Menschheit aus den Knaben- und Jünglingsjahren in die Epoche der männlichen Reife getreten sei, so hat er damit nur das Princip der Besonnenheit gemeint, welches in der Philosophie nicht anders fortschreitet, als mit bewusster Umschau über die Gesammtheit ihrer Leistungen. H. H.! was uns hier zusammenführt, der Vorsatz grösserer Gemeinsamkeit und regern Zusammenwirkens, er ist aus dem echtesten Geiste jenes grossen Denkers hervorgegangen, der mit unbestechlichem Blicke das Wahre vom Falschen und Scheinsamen abzuscheiden wusste. Dies allein schon, die Ueber-

einstimmung mit Kant's Geiste, kann uns die Zuversicht geben, hier auf rechten Wegen zu wandeln.

Mögen endlich über die Bedeutung von Hegel's System und die Wahrheit seiner Methode noch so verschiedene Urtheile obwalten, das Verdienst werden ihm auch seine Gegner zugestehen, dass er jenem Kant'schen Principe vorwaltender Kritik und besonnener Umschau in einer bestimmten Rücksicht einen concretern Sinn und eine reichere Bedeutung gegeben habe. Seit Hegel ist die Anforderung aufgestellt worden: dass jedes neue System sich als die vermittelnde Wahrheit der in den vorhergehenden Systemen einzeln herausgebildeten Gegensätze zu erweisen habe. Noch tiefer und bedeutungsvoller fasste er die ganze Geschichte der Philosophie als das in seine einzelnen Momente zerlegte System der philosophischen Wahrheit selbst —: als das Ursystem der Speculation in seinem zeitlich sich verwirklichenden Ablaufe.

Beseitigt man hierbei die Starrheit eines Nebengedankens, welcher sich aus Hegel's anderweitigen metaphysischen Prämissen hier angereiht hat, dass es nur ein ganz objectives, unpersönliches Denken sei, welches jene Systeme hervortreibt und ohne eigentliches Zuthun der Individualität in nothwendigen dialektischen Phasen abläuft, lässt man statt dessen auch hier das Princip der Persönlichkeit zu seinem Rechte, so zeigt sich dann erst Hegel's Gedanke in seiner Fruchtbarkeit und Wahrheit. Die freien forschenden Geister weben immer reicher und umfassender das Gebilde der Speculation, das Reich der Wahrheitserkenntniss; es ist die Geschichte der Philosophie. Aber deshalb sind sie stets darin auf die bewusste Gemeinschaft angewiesen. Denn die Geschichte der Philosophie ist weder der untrüglich in sich fortschreitende dialektische Process eines absoluten Denkens — gar viele Abwege und Irrthümer sind vielmehr in ihren Annalen verzeichnet —, noch ebenso wenig das stets ungewiss bleibende Streben nach fester Erkenntniss und die

ewige Unruhe eines nach Wahrheit nur dürstenden Geistes; sondern sie ist ein unendlich höheres und reicheres Dritte: die objective Wahrheit, in der wir leben und sind, die allgegenwärtig und alldurchdringend uns umgibt, tritt immer tiefer und umfangreicher ein in unsern erkennenden Geist, aber nach verschiedenen Seiten und Richtungen, der eigenthümlichen Begabung jeder Individualität gemäss, welche eben dadurch mit den andern zu einer erkennenden Gemeinschaft, zum Pandämonium einer wissenschaftlichen Geisterwelt zusammenwächst, dass, was dem Einzelnen zu schauen versagt ist, er in der Gemeinsamkeit der Andern aufsuche.

Deshalb ist es nothwendig, dass irgend einmal eine philosophische Epoche komme, in der nicht trotz der verschiedenen Systeme, sondern gerade um dieser unvermeidlichen Verschiedenheit willen, die Forderung der Gemeinschaft mit ausdrücklichem Bewusstsein geltend gemacht werde, wo Jeder dem Andern in freier Verständigung hinzubringt, wessen er bedarf, und das Gleiche von ihm zurückempfängt; wo die Selbstkritik mit der Kritik der Andern stets Hand in Hand geht. Nichts aber verhindert, H. H., dass diese Epoche nicht von jetzt, vom heutigen Tage an beginne und mit voller Entschiedenheit von den hier Vereinigten zu ihrem Panier erhoben werde! Gewiss ist, dass dies allein eine Auffassung der Philosophie wäre, wie sie ihrer Reife in der gegenwärtigen Zeit und der Höhe ihrer geistigen Interessen angemessen ist. Dies allein auch vermöchte die so tief gesunkene Achtung vor der Philosophie und ihren Bestrebungen in der öffentlichen Meinung wieder neu zu beleben und eine heilsame Umkehr des Urtheils zu bewirken. Das grössere Publikum — bekennen wir es uns aufrichtig — befindet sich jetzt in einem analogen Verhältnisse zu uns, wie Goethe es einst aussprach: „dass er die Philosophie niemals zu entbehren, mit den einzelnen Philosophen sich aber niemals zu einigen vermöge".

Man vertraut der Philosophie überhaupt nicht mehr,

weil die einzelnen Philosophen sich keineswegs vertrauenerweckend benommen haben. Und in gewissem Masse müssen wir die Schuld bekennen — die Schuld zwecklosen Streitens, eigensinnigen Rechthabens —, die aber weit mehr in alten übeln Angewöhnungen ihren Grund hat, als in tiefgreifenden Gegensätzen und sittlich unvermeidlichen Antipathien.

So eröffnet sich uns von der einen Seite das reichste Gefilde gemeinsamen Zusammenwirkens, dessen Initiative von unsern Versammlungen ausgehen könnte; ich meine das grosse Gebiet der Geschichte der Philosophie. Wie jeder Kenner dieser Studien bezeugen kann, fehlt es uns durchaus noch an einer gründlich-objectiven Darstellung derselben im Grossen und Ganzen, ja geradezu ist hierin das Meiste erst noch von der Zukunft zu erwarten. Dennoch übersteigt die Aufgabe einer solchen umfassenden Geschichte der Philosophie die Kräfte des Einzelnen; hier kann nur die freie Gemeinsamkeit rascher ans Ziel führen, nicht jedoch in der bisherigen Form blos zufälliger Beziehungen, die jeder Forscher auf den andern nimmt, sondern eines bewussten und planvollen Ineinandergreifens.

Erst vor kurzem haben wir tiefer und richtiger in den innern Zusammenhang der hellenischen Philosophie uns hineindenken lernen. Eine bisher ungeahnte Fülle des Stoffs eröffnet sich uns in der indischen Philosophie, deren Quellen kaum noch uns eröffnet worden sind. Jeder weiss ferner, wie lückenhaft unsere Kenntniss der Philosophie des Mittelalters noch ist. Aber auch die neuern Systeme, seit Cartesius bis auf die gegenwärtige Zeit hin, sind weit mehr kritisch besprochen, verglichen, mannichfach combinirt worden, indem man mancherlei Deutungen und Voraussetzungen von hintenher in sie hineingetragen hat, als dass wir eine durchaus richtige und gründlich erschöpfende Darstellung derselben besässen.

So ist es noch eine wichtige Anforderung an die Gegen-

wart, in vollständigen, die Systeme mit speculativem Geiste nachdenkenden Umrissen uns ein getreues Abbild der speculativen Vergangenheit zu geben — eine Fundgrube der höchsten Gedanken der Menschheit, zur Lehre und Orientirung für jeden weiterforschenden Geist, da freilich die höchsten Leistungen der Speculation noch in ihrer Zukunft liegen. Es wäre daher eine der würdigsten Beschäftigungen der ersten Philosophenversammlung oder einer der künftigen, wenn vielleicht dort die Hauptkenner dieses Faches vollständiger beisammen wären als jetzt, eine Uebersicht des bisher Geleisteten zu geben und auf die wichtigsten Lücken hinzuweisen, die noch auszufüllen sind. Und hier wäre die Bemerkung anzuschliessen, dass wir uns dadurch mit den französischen Philosophen in nächste Berührung setzen würden, deren eigenthümliche und grösste Verdienste gegenwärtig in einer quellenmässigen Bearbeitung der Geschichte der Philosophie bestehen.

Ich komme zu einem zweiten, noch wichtigern Gegenstande, über welchen ein Einverständniss unter den Philosophen zu erringen, jetzt möglicher scheint als je, weil sich in den verschiedenen Lehren schon ungesuchte Anknüpfungspunkte eines solchen Einverständnisses gebildet haben. Nachdem jenes tumultuarische Philosophiren in vermeintlich genialen Umrissen und Aperçus, jenes Construiren des Universums vom Standpunkte des Absoluten mit Recht in Missachtung gekommen ist, nachdem ebenso entschieden das behauptete Zusammenfallen des speculativen Begriffs mit dem absoluten göttlichen Denken sich als eine unbegründete und übereilte Hypothese erwiesen hat: seitdem stimmen alle selbständigen Forscher der Gegenwart darin überein, hiermit wiederum den Kant'schen Geist in ihre Mitte zurückführend: wie bei einer systematischen Behandlung der Philosophie nur von der Erledigung der methodischen Vorfragen, kurz von der Lösung des Erkenntnissproblems anzuheben sei, ehe die Begründung irgend eines metaphysischen

Princips mit Sicherheit erwartet werden könne. Wie aber in der nothwendigen Lösung jener methodischen Probleme zugleich die Veranlassung eines tiefern Einverständnisses für uns gegeben sei, dies sei mir erlaubt noch kurz anzudeuten.

Wie schon Aristoteles zeigte, gibt es eine doppelte Reihe von Aufgaben der Wissenschaft. Die erste ist darauf gerichtet: das Seiende, Reale überhaupt in seinem objectiven Wesen zu erkennen — die theoretische Function der Wissenschaft. Zugleich aber soll durch menschliche Freiheit, zufolge eines innern Vorbildes, einer Idee, erst hervorgebracht werden, was schlechthin noch nicht ist, aber ebenso schlechthin sein soll, und was erst durch Freiheit zu entstehen vermag: die zweite, auf das Praktische gerichtete Function der Wissenschaft.

Aber diese zweite Reihe von Erkenntnissen kann nur auf der ersten gründen. Was die eigentliche Natur der Ideen, auch der praktischen Ideen sei, ist eine ganz nur theoretische Frage. Mithin wird alle systematische Philosophie stets wieder auf jenes erste Problem des Erkennens, als den gemeinschaftlichen Ausgangspunkt zurückgewiesen.

Was wäre jedoch das eigentliche Resultat der bisherigen Erkenntnisstheorie und philosophischen Methodenlehre? Mir scheint es ein sehr gewisses und folgenreiches; ich glaube es daher, eben im Interesse der angestrebten Gemeinsamkeit, hier aussprechen zu müssen, der folgenden Debatte natürlich überlassend, ob sie es bestätigen oder verwerfen werde, noch dazu, da von einem andern verehrten Mitgliede dieser Versammlung eine besondere Verhandlung über diesen Gegenstand angekündigt worden ist.

Was heisst systematisches Denken und was bedeutet überhaupt die vielfach geforderte objective Methode in der Wissenschaft? Offenbar wollen wir die Dinge nicht erst durch unsere speculative Thätigkeit in ein von uns erfundenes System aneinander fügen, gleichwie der gelehrte

Erforscher der Rechtsquellen aus den einzelnen Gesetzen des Corpus juris oder des deutschen Rechts erst eine zweckmässige Zusammenordnung derselben herausbringt, was unter diesen Bedingungen freilich nach verschiedenen Gesichtspunkten geschehen und höchst verschiedene Systeme vom römischen oder dem deutschen Recht erzeugen kann, dergleichen wir auch in der That besitzen; sondern das vielmehr ist unsere Voraussetzung dabei, mögen wir derselben und ihrer tiefern Begründung auch nicht immer vollständig bewusst geworden sein, dass nur darum die Dinge einem systematischen Gedankensysteme sich einfügen lassen, weil in ihnen ursprünglich schon der Begriff das Gestaltende ist, welchen der schöpferische Geist in sie gelegt hat. All unser denkendes Erkennen, in Speculation wie in Empirie, ist durchaus nur ein nachdenkendes Wiederbewusstwerden jenes ursprünglichen, den Dingen eingepflanzten Begriffes, und nur dadurch werden sie für uns erkennbar, durchdringlich unserm Denken, weil sie urgedachte sind vom göttlichen Geiste. Unsere Speculation daher, wie die Erfahrungswissenschaft, will sich nur hineindenken in dies objective System der Dinge, wie es das göttliche Urdenken entworfen, der göttliche Wille es verwirklicht hat, und wie es sichtbar und als einziger Inhalt alles objectiven Erkennens vor uns liegt.

Wenn daher die neuere Naturforschung den frühern erkünstelten Systemen und Eintheilungen der Naturgegenstände überall das „natürliche System" der Pflanzen, der Thiere substituirt hat, was meinte sie Anderes mit jenem treffend gewählten Ausdrucke, welche andere Aufgabe stellte sie sich, als den göttlichen Urgedanken der Pflanze, des Thieres, welchen der schaffende Geist in unendlich sinnvollen Umbildungen durch die geordnete Gliederung der Pflanzen- und Thiergeschlechter hindurch verwirklicht hat, für die denkende Erkenntniss herauszuläutern? Und die metaphysische Speculation, wenn sie sich richtig versteht,

wenn sie wahrhaft zurückgeht auf den tiefsten Grund ihrer eigenen Möglichkeit, was will sie Anderes als jenes Ursystem des Universums, jene schöpferischen Grundgedanken sich zum Bewusstsein bringen, welche die ewigen Angelpunkte und Urgesetze im unendlichen Wechsel des Daseins sind? Für beide aber, für Speculation wie für Erfahrung, muss es in unwiderstehlicher Klarheit gewiss werden, wie sie als die Beute ihres mühsamen Ringens, als den begeisternden Lohn ihres Forschens eben nur die Erkenntniss der ewigen Gedanken davontragen wollen, welche Gott in die Welt ausgesprochen. Dieser Verkehr mit dem göttlichen Geiste, mit seiner objectiv gewordenen Weisheit im Universum, ist der eigentliche Trieb und die Sehnsucht alles Erkennens, der vielleicht ihnen selber verborgene Grund jeglicher Begeisterung des Forschens und jeder theoretischen Wissbegier!

Auf dieser Höhe, zu welcher der absolute Idealismus die Wissenschaft unserer Zeit erhoben hat, verschwindet nun, richtig verstanden, der zerreissende Widerstreit zwischen Erfahrung und Speculation, und die wechselseitige Verschmähung, in welcher beide sich überboten haben; denn durch jene Einsicht wird jede Form des Erkennens geheiligt, weil jede dem höchsten Gegenstande zugewendet ist. Mit Unrecht scheinen die empirischen Forscher zu glauben, dass die wahre Speculation die Erfahrung überspringen zu können meine. Sie hat lediglich in dieser ihre Voraussetzung und ihren Ausgangspunkt. Nur der specifische Unterschied besteht zwischen beiden Erkenntnissweisen, dass die Speculation im Unmittelbaren, Empirischen, zugleich ein Allgemeines, Göttliches erblickt und diesen Zusammenhang mit dem Einen in allen einzelnen Erscheinungen aufzuweisen strebt, während der empirischen Forschung, welche wir eben darum die sinnige, vorandeutende nennen können, es aufgegeben ist, den Reichthum der Unmittelbarkeit selber zu erschöpfen und den Pulsschlag der Idee darin bis in ihre

äussersten Verzweigungen zu verfolgen. Und so besteht zwischen Naturforschung und Speculation kein Zwiespalt, sondern ein heiliges Bündniss.

So nun aber in jener Erkenntnissweise ein Princip niedergelegt ist, welches die bisher divergenten Bestrebungen von Speculation und Erfahrung zu versöhnen und über ihre unentbehrliche Wechselwirkung klar zu verständigen vermöchte: sollte dies Princip nicht gleiche Versöhnung zu verbreiten im Stande sein unter den Philosophirenden selbst? Was eigentlich uns entzweit, ist gerade das Eigengemachte, die Subjectivität liebgewordener Meinungen, in denen wir, wenn immerhin das Wahre, doch nur das Wahre in einer persönlich uns angehefteten Form erblicken, über welche wir keineswegs uns zu erheben vermögen. Von diesem Meinungswesen, welchem wir bisher grossentheils verhaftet geblieben, kann nur die lebendige Einsicht uns retten, dass das sogenannte Selbstdenken, das willkürliche Zurechtlegen der Dinge in eigenen Systemen das völlig Verkehrte, oder wenigstens Ueberflüssige sei, dass die Versenkung in den objectiven Zusammenhang der Dinge der einzige Quell aller Wahrheit und Gewissheit für ihre denkende Verknüpfung sein könne.

Ist aber einmal diese Einsicht mit überschwenglicher Klarheit angebrochen, so wird auch das tiefe Bedürfniss nach wissenschaftlicher Gemeinschaft sich nicht länger zurückhalten lassen; denn dann erkennt ein jeder Denker, wie es das Schwierigste sei, jedes Problem in seiner ganzen objectiven Reinheit und Schärfe aufzufassen, überhaupt sein Denken dem ursprünglichen Denken, dem objectiven Urgedanken gleich zu machen. Hier begehrt gerade der von ruhiger Einsicht Geleitete die ergänzende Gemeinschaft und empfängt erhöhter und selbstgewisser aus ihr zurück, was er selber zu bieten vermochte.

Was aber auch im Gebiete des Idealen, im Praktischen des Staats, des Gemeindelebens, der Religion zu erstreben sei, das wird erst dann in voller Tiefe und mit ganzer Frei-

heit erkannt werden können, wenn wir auf dem Wege der Idee und auf dem ebenso lebendigen und inhaltsreichen der Geschichte jene göttlich objective Wesenheit in allen Geistern theils erkannt, theils aber auch ihr äusseres Anerkenntniss erkämpft haben. In Beidem, in der theoretischen wie praktischen Anerkenntniss des Göttlichen einer jeden Individualität, liegt allein das Unterpfand einer bessern Zukunft unserer Zeiten. Dies ist der Punkt, wo nicht nur in der Theorie Freiheit und Nothwendigkeit ihre tiefste Ausgleichung finden, sondern wo auch im Ablaufe der Weltgeschichte für die Völker, für die Menschheit allein Versöhnung und Befriedigung zu finden ist. Wo dies göttliche Princip in den Geistern zum Selbstverständniss gediehen, da ist ihnen Gesundheit und Freudigkeit des Daseins errungen; wo es zu seinem unbedingten Rechte gelangt, da erst ist für die allgemeinen Zustände innere Dauer gegründet. Wenn aber auch nur die Einsicht davon überall hindurchgedrungen wäre, so würden die Schranken aller zufälligen Unterschiede verschwinden, und das innerlich einigende Band der Geister, höchste Anerkennung jeder geistigen Begabung, würde seinen Triumph feiern. Aber der Wissenschaft, und vor allem der höchsten, geziemt es, davon ein Beispiel zu geben.

So sei denn unsere erste Versammlung unter günstigen Vorbedeutungen, mit versöhnlichem Geiste, mit dem ernsten Vorsatze parteiloser Gründlichkeit eröffnet. Schon dann wäre ein nicht Unwichtiges geschehen, der erste Schritt zu einem freien Bunde wäre gethan, wenn wir mit dem Vorsatze auseinander gingen, dass wir vereinigt weiter zu streben haben. Noch wichtiger wäre es jedoch, wenn sich uns dabei die unauslöschliche Gewissheit aufdrängte, dass das wahrhaft und objectiv Vereinigende nur darin zu finden sei, den schöpferischen Gedanken nachzuforschen, die Gott

in die endliche Welt ausgesprochen hat. Vor der Grösse dieser Einsicht würde die Sprödigkeit des selbstbeliebigen Meinens ebenso im eigenen Bewusstsein verschwinden, wie sie an sich vergänglich und bedeutungslos ist im objectiven Walten der ihrer selbst gewiss werdenden Wahrheit. Die Wissenschaft, die uns bisher durch unsere Meinungen entzweit hat, wäre dann durch ihre Einsichten das festeste Band der Gemeinschaft geworden, und die innigste Religion, der freudigste Cultus des göttlichen Wesens.

Statuten

der

Philosophenversammlung

beratben und abgeschlossen zu Gotha

am 24. September 1847.

---

§. 1.

Zweck der Philosophenversammlung ist, durch persönlichen Verkehr der Theilnehmer unter einander und durch wissenschaftliche Vorträge und Berathungen die Gemeinsamkeit der philosophischen Bestrebungen zu fördern und zugleich über die verschiedenartigen Resultate und Richtungen derselben eine rasche und lebendige Orientirung zu bewahren.

§. 2.

Die active Theilnahme an den Versammlungen durch Vorträge und Debatten steht allen In- und Ausländern frei, welche sich durch wissenschaftliche Thätigkeit in der eigentlichen Philosophie oder in den mit ihr zusammenhängenden Fächern schon bewährt haben. Doch ist es dem Vereine auf den Vortrag des Vorsitzenden gestattet, auch Personen ausserhalb dieses Kreises zuzulassen.

§. 3.

Ein jedes Mitglied trägt vor seiner Theilnahme an den öffentlichen Versammlungen seinen Namen in das Album des Vereins ein, welches von dem derzeitigen Vorsitzenden aufbewahrt wird.

§. 4.

Zu Gegenständen der Berathung können Fragen und Probleme aus allen Theilen der Philosophie und ihrer Geschichte gemacht werden. Die Verhandlung über kirchliche und politische Zeitfragen als solche ist dagegen ausgeschlossen.

§. 5.

Die Versammlung erwählt vor dem Beginne ihrer eigentlichen Verhandlungen einen Vorsitzenden und einen Stellvertreter desselben zur Leitung der Geschäfte.

Ausserdem werden demselben durch Wahl zwei oder drei Protokollführer beigegeben.

§. 6.

Wer einen Gegenstand in den Sitzungen entweder in der Form von Thesen (§. 10) oder in zusammenhängendem Vortrage zur Verhandlung bringen will, hat zuvor — und zwar spätestens vor dem Schlusse der vorhergehenden Sitzung — dem Vorsitzenden davon Anzeige zu machen und ihm vom Inhalte im Allgemeinen Kunde zu geben. Bei zweifelhaften oder streitigen Fällen kann der Vorsitzende das Gutachten des Vereins einholen.

§. 7.

Der Vorsitzende bestimmt den Anfang und das Ende der Sitzungen, leitet die Verhandlungen und hat namentlich das Recht, das Wort zu verleihen und zu versagen.

§. 8.

Bei allen Beschlüssen der Versammlung entscheidet einfache Stimmenmehrheit. In der Regel wird, zur Ersparung der Zeit, durch Aufstehen und Sitzenbleiben abgestimmt.

§. 9.

Die Rede soll zunächst zur Debatte anregen. Deshalb wird zuversichtlich erwartet, dass kein Redner seine Vorträge zu einer übermässigen Länge, wenigstens nicht über eine Stunde, ausdehne.

§. 10.

Es können auch von den Mitgliedern blosse Thesen aufgestellt und zum Gegenstand der Verhandlung gemacht werden.

§. 11.

Jeder Gegenstand kann in der Regel nur einmal während einer Versammlung erörtert werden. Blos in dem Falle findet eine Ausnahme hiervon statt, wenn der Gegenstand an Berichterstatter gewiesen ist und die Versammlung noch vor ihrem Schlusse den Bericht zu vernehmen wünscht.

§. 12.

Die Protokolle jeder Sitzung werden beim Anfang der nächsten Sitzung vorgelesen und von der Versammlung genehmigt.

§. 13.

Am Abend vor der ersten öffentlichen Versammlung findet eine vorbereitende Sitzung statt, und der öffentlichen Sitzungen sind drei. Der

Zeitpunkt und der Ort der jedesmaligen nächsten Zusammenkunft wird von der Versammlung immer in ihrer vorletzten Sitzung entschieden, und der Vorsitzende und sein Stellvertreter für die künftige Versammlung gewählt. Der Letztere soll wo möglich an dem Orte der Versammlung wohnhaft sein. Beide werden bei den betreffenden Behörden die nöthigen Schritte veranlassen, auch die sonstigen Vorkehrungen zur Aufnahme der Versammelten treffen und zugleich bei Zeiten die Einladungen ergehen lassen.

VI.

Ueber
den Unterschied zwischen ethischem und naturalistischem Theismus;

mit Bezug auf „Fr. W. J. von Schelling's sämmtliche Werke". Zweite Abtheilung. Erster Band. (Stuttgart und Augsburg 1856.)

Vorwort.

Die Massregel, dem nachfolgenden kritischen Aufsatze durch einen besondern Abdruck grössere Verbreitung und Einwirkung zu verschaffen, wird hoffentlich in der Wichtigkeit des darin besprochenen Gegenstandes ihre Rechtfertigung finden. Schelling hat, nach mehr als vierzigjährigem Schweigen, das längst erwartete „letzte Wort" gesprochen. Die Grossartigkeit, Kühnheit und Tiefe der darin gebotenen Weltansicht fordert jeden selbständigen Denker auf, sich zu ihr in ein bestimmtes Verhältniss zu setzen und was etwa darin zum künftigen Ausbau des Systems der Wahrheit Dauerndes enthalten ist, zur allgemeinen Anerkenntniss zu bringen. Dies ist die hauptsächlichste Absicht der kleinen Schrift.

Einen polemischen Ton auch diesmal gegen den verewigten grossen Denker anschlagen zu müssen, dem die Wissenschaft so unendlich viel Anregendes verdankt, hat mir Ueberwindung gekostet; was die lange erwogenen Gründe waren, um meine Bedenken auch gegen diese letzte Gestalt der Schelling'schen Lehre nicht zurückzuhalten, ist in der Abhandlung selber gesagt. Ich weiss den Geist tiefer Wahrheit, der den Hintergrund dieser Lehre bildet, sehr wohl von der vielleicht ungenügenden Form zu unterscheiden,

welcher Schelling nach meinem Urtheil auch diesmal nicht ganz sich hat entwinden können. Jener ist es, welcher bei allen zum Theil tiefgreifenden Differenzen mich desto stärker mit ihm einigt, und derselbe wird gerade an den Differenzen um so heller und siegender hervortreten.

Im Juli 1856.

Der Verfasser.

Bekanntlich wirft man der gegenwärtigen philosophischen Literatur nicht ohne Bitterkeit vor, dass sie, bei allem Reichthum an neuen Werken, doch desto ärmer sei in Betreff des Gedankenwerthes und der Originalität ihrer Forschungen. Ja theils höhnend theils bedauernd hat man schon ausgesprochen, dass es überhaupt vorüber zu sein scheine mit der philosophischen Productionskraft des Zeitalters *), während Andere gerade darin einen Vorzug desselben erblicken, dass die Philosophie nunmehr auf ihre Vergangenheit zurückgehe und ihre frühern Standpunkte historisch-kritisch recapitulire. Wenn wir jene Thatsache der geringen Fruchtbarkeit an eigentlichen Originalwerken, wie billig, anerkennen — was in Wahrheit jedoch zu keiner Zeit sich anders verhielt, denn Werke von epochemachendem Werthe können und sollen nur seltene Ausnahmen sein —: so müssen wir dennoch das darauf gegründete allgemeine Urtheil geradezu Unrecht nennen und entmuthigend für die Bestrebungen der Denker der Gegenwart. Es ist nicht wahr, dass es dieser Gegen-

*) Auch Schelling in dem obengenannten Werke (S. 589) behauptet, „dass die deutsche Philosophie in der letzten Zeit mit unseliger Unproductivität geschlagen worden sei". Nach dem ganzen dortigen Zusammenhange und nach seinen sonst bekannten Aeusserungen datirt er jedoch diese „letzte Zeit" seit dem Hervortreten des Hegel'schen Systems, welches er in genugsam deutlichen Anspielungen als die Verseichtigung des seinigen bezeichnet. Der innere Grund dieser und ähnlicher Urtheile über seine philosophischen Zeitgenossen wird im Folgenden näher erhellen.

wart an neuen und durchaus eigenthümlichen speculativen Richtungen fehle; und es wird sogar zur Pflicht, den dreisten Versicherungen Unkundiger gegenüber dies laut und entschieden auszusprechen. Die Hoffnung der Feinde der Philosophie, dass mit dem Sturze des Hegel'schen Systems alle Speculation dahin sei, dass der Empirismus im unbestrittenen Alleinbesitze der Wissenschaft bleibe, wird sich bald als ein voreiliges Triumphgeschrei erweisen; und wie kurzsichtig ist es überhaupt, in dem Absterben der alten philosophischen Autoritäten einen Untergang der Philosophie selber zu sehen, welche im Gegentheil jetzt unter ganz andern methodologischen Bedingungen und Bildungsansätzen zu einem neuen Aufschwunge sich rüstet.

Es wird wohlgethan sein, auch für die folgenden Verhandlungen, einige Andeutungen darüber zu geben, wie wesentlich seit Hegel der philosophische Stand der Dinge sich verändert hat. Zuvörderst ist durch eine besonnenere Erkenntnisstheorie das Verhältniss zwischen Speculation und Erfahrung, überhaupt zwischen den Gebieten des Apriori und Aposteriori, ein völlig anderes und klareres geworden: das voreilige aprioristische Deduciren der alten Systeme in Gebieten, wo allein die sorgsam durchforschte Erfahrung das Material der Untersuchung darbieten kann, wird ebenso von der Philosophie für ein abenteuerliches Beginnen erklärt, als nur die Gegner der Speculation ihrerseits es zu thun vermögen; und wenn Gruppe in seiner neuesten Protestation gegen die Philosophie *) dies als das wirksamste Argument gegen die alten Systeme geltend macht und wiederholentlich das Baconische Princip der Induction und eine Reform der Logik uns empfiehlt: so hätte der scharfsinnige Mann erfahren können, wenn es ihm gefallen hätte, in einigen Lehrwerken der neuesten Zeit sich umzuthun, dass die

*) Gegenwart und Zukunft der Philosophie in Deutschland (Berlin 1855).

Philosophie der Gegenwart dies recht gut weiss und nach der gleichen Seite hin längst geltend gemacht hat, ohne in seine Verzweiflung an der Speculation im geringsten einzustimmen.*)

Aber auch was die eigentlich metaphysischen Principien betrifft und die Ansätze zu neuen Systemen, die das Recht einer Zukunft beanspruchen dürfen, so ist selbst darin die Zeit nicht so unproductiv, als man sie auszugeben sucht. Die Bahnen und Ausläufe, welche von dem Herbart'schen System aus begonnen haben, sind noch weit von ihrem letzten Ziele entfernt. Andererseits wird man kaum zu leugnen wagen, dass das Princip des „concreten Theismus", zu welchem eine Reihe selbständiger Denker sich bekennt, gerade von Hegel aus ein völlig neues und wissenschaftlich berechtigtes sei; noch weniger wird man behaupten wollen, dass es eine wissenschaftliche Widerlegung erfahren oder bisher überschritten worden sei.

Aber auch die von verschiedenen Seiten eingeleiteten psychologischen Untersuchungen enthalten ein ganz neues Bildungselement für die Philosophie, indem eine eindringendere Untersuchung über das Wesen des menschlichen Geistes so viel Aufschlüsse verspricht für die Lösung der tiefsten Probleme der Speculation, dass eine allgemeine Rückwirkung auf die metaphysische Weltansicht dabei nicht ausbleiben kann. Und selbst dem Hindrängen der Zeit auf Empirie und Sinnenerfahrung wollen wir eine gewisse Neuheit und Berechtigung nicht absprechen; ist es doch der dunkle Drang nach anschaulicher Wirklichkeit der Begriffe, die Abneigung gegen alle unklaren Transscendenzen und Begriffshypostasen, welche bis auf Kant hin und auch seit Kant nicht selten das eigentlich Hemmende und Irreleitende für die Philosphie geworden sind.

*) Referent darf statt alles Weitern nur an dasjenige erinnern, was er bei der Besprechung von Prantl's „Neuem Anthropologismus" in seiner Zeitschrift (XXIII, 143 fg.) bereits nachgewiesen hat.

Was dagegen der philosophischen Gegenwart entschieden abgeht, ist die Herrschaft eines einzelnen Systems. Wir müssen darin jedoch aus Gründen, welche wir noch kürzlich ausführlich motivirten *), einen entschiedenen Vorzug und ein neues charakteristisches Zeichen erblicken, dass die Philosophie in ein reiferes Bildungsstadium eingetreten sei. Indess hat sich die Strömung der allgemeinen Aufmerksamkeit allerdings von ihr abgewandt. Die Philosophie gehört nicht mehr zu den Tagesinteressen der Gebildeten. Sicherlich verliert sie selber dadurch Nichts, weder an ihrem Werthe, noch an innerer Zeugungskraft, wenn die Anlage dazu sonst vorhanden; wohl aber büsst die allgemeine Bildung bei jenem Ignoriren ein wichtiges, durch Nichts zu ersetzendes Ferment geistiger Läuterung und Erhebung ein. Man höre daher auf, die Philosophie dessen zu beschuldigen, woran lediglich die kaltsinnige Gleichgültigkeit der tonangebenden Führer der Zeit die Schuld trägt.

Aber auch an neuen und wichtigen philosophischen Einzelwerken bietet die Gegenwart einen grössern Ueberfluss, als man zu seiner Bildung zu verwenden sich bereit oder befähigt zeigt. Wir haben auch in der letzten Zeit mehr als ein Werk von entschiedener Bedeutung erhalten, ohne finden zu können, dass ihm die angemessene Beachtung zu Theil geworden sei. In einen Sumpf, wie Goethe sagt, macht auch der stärkste Wurf noch keine Ringe! Hier bezeichnen wir nur zwei solcher Werke: H. Weisse's philosophische Dogmatik (Leipzig 1855) und die oben angeführten Schelling'schen Vorlesungen. Hat man jenem Werke, welches nicht blos theologischen Inhalts ist, sondern die wissenschaftliche Begründung einer tiefsinnigen und reich durchbildeten philosophischen Weltansicht enthält, die verdiente allgemeine Beachtung zugewendet? Wir haben uns bis jetzt

*) „Ueber Herbart's psychologisches Princip und seine allgemeine Bedeutung für die Seelenlehre", in meiner Zeitschrift, XXVII, 260 fg.

vergebens danach umgesehen. Was das zweite Werk betrifft, welches — die Wahrheit der Resultate ganz unentschieden gelassen — an Originalität, Tiefe und Gedankenreichthum den frühern Schriften Schelling's würdig zur Seite steht, ja nach unserm Urtheil an innerer Reife und sorgfältiger Durchbildung des Einzelnen überragt: wird die Gegenwart seinen reichen Inhalt als Anregung benutzen, um eine Fülle von wichtigen anthropologischen, culturgeschichtlichen, mythologischen Fragen, von den eigentlich philosophischen Problemen ganz abgesehen, unter neuen Gesichtspunkten zu betrachten? Wir wünschen es, aber wir erwarten es nicht; denn die gegenwärtigen Fachuntersuchungen zersplittern sich dergestalt principienlos ins Einzelne, dass die nothwendige innere Wechselbeziehung, welche sie alle im Zusammenhange einer stets anzustrebenden Gesammtwissenschaft finden müssen, völlig und bis auf die letzte Spur vergessen ist. Je unentbehrlicher, bei der unübersehbaren Fülle heterogenster Einzelheiten, als vereinigendes wie gemeinsam orientirendes Band die feste Grundlage irgend einer philosophischen Weltansicht jetzt werden müsste, wie eine solche zu ihrer Zeit die Kantische, später die Schelling'sche Philosophie allerdings darbot — und gewiss nicht zum bleibenden Nachtheil der positiven Wissenschaften —: mit desto grösserer Scheu wendet man sich jetzt von allen allgemeinern Principienfragen hinweg, weil man glaubt, damit sogleich die feste Handhabe der „Erfahrung“ zu verlieren; als ob man in jenem Chaos vereinzelter Notizen wirklich Erfahrungen vor sich hätte! Denn schon um die Natur im Einzelnen richtig zu befragen, bedarf es der Einsicht eines grössern Naturzusammenhangs.

Wie durchaus entgegengesetzt die Denkweise zu Anfang dieses Jahrhunderts war, davon legt unter anderm auch der soeben erschienene philosophische Briefwechsel zwischen Fichte und Schelling ein sehr beredtes Zeugniss

ab.*) (Da Referent sich nur als Herausgeber zu demselben verhält, so glaubt er ohne Anstand hier ihn erwähnen zu dürfen.) Damals war die Philosophie fast ausschliesslich der Mittelpunkt der wissenschaftlichen Interessen; die Kämpfe der Systeme galten als allgemeine literarische Ereignisse, denen die umfassendste Publicität zur Seite ging. Seitdem hat, man sage was man wolle, die deutsche Speculation keine Rückschritte gemacht, sondern Fortschritte: das Vertrauen, welches sie damals erregte, jetzt kann sie es verdienen. Die falschen Wagnisse jenes neuen Anlaufs sind gebüsst; das Verhältniss zwischen dem Apriorischen und der Erfahrung ist wissenschaftlich festgestellt, und die Masslosigkeit eines aprioristischen Construirens hat dadurch ihr Correctiv erhalten. Wenn damals sonach die Philosophie einen Einfluss besass, den sie erst zu verdienen hatte, so fordert sie jetzt mit Recht nur den kleinen Theil desselben, der ihr innerlich gebührt; und es ist lediglich der Zusammenfluss äusserer Umstände, kein selbstverschuldetes Gebrechen, wenn sie ihn nicht findet.

Bei dieser Lage der Dinge, an deren wahre Beschaffenheit man unaufhörlich erinnern muss, ist es nun die erste Pflicht der philosophischen Kritik, jeder Zersplitterung im eigenen Gebiete fest entgegenzutreten und das wirklich Gewonnene deutlich zu bezeichnen.

Wir dürfen in der jetzt herrschenden philosophischen Durchschnittsbildung den eigentlichen Pantheismus als durchbrochen, widerlegt und beseitigt erachten. Was in ihm bisher von negativen Tendenzen sich vereinigte — ein Gelüsten, das in jeder wissenschaftlichen Epoche sich regt und dann immer an eine herrschende philosophische Weltansicht sich

*) Fichte's und Schelling's philosophischer Briefwechsel aus dem Nachlasse beider herausgegeben von J. H. Fichte und K. Fr. A. Schelling (Stuttgart und Augsburg 1856).

anlehnt —, es hat jetzt einen andern Sammelpunkt erhalten in den wissenschaftlich allerdings ungleich geringfügigern Bestrebungen des Sensualismus und Materialismus. Diese jedoch befinden sich wol unbestritten trotz der grossen literarischen Breite, welche sie sich zu geben wissen, ausserhalb der eigentlichen philosophischen Bewegung. Dagegen in den wahrhaft speculativen Systemen, mit einziger Ausnahme von Schoppenhauer — den man am gerechtesten wol als eine Privatoriginalität von seltener Gedankenkraft und Energie zu bezeichnen hätte, aber ohne alle Möglichkeit, auf die Entwickelung der Philosophie dauernden Einfluss zu gewinnen —, in ihnen ist die Richtung auf den Theismus die entschieden herrschende geworden. Unter diesem Begriffe verstehen wir nämlich den ganz allgemeinen Gedanken, dass das absolute Weltprincip, wie verschieden man auch über die Grenzen einer objectiven Erkennbarkeit desselben denken möge, dennoch in keinem Falle als blind bewusstlose Macht, sei es unter der Kategorie einer allgemeinen Substanz, sei es einer abstracten, unpersönlichen Vernunft, sondern nur als an und für sich seiendes Wesen gedacht werden könne, für dessen Grundeigenschaft dem menschlichen Denken keine andere Analogie, kein anderer Ausdruck zu Gebote steht, als der des absoluten Selbstbewusstseins. Der fernere, ebenso allgemeine Gedanke schliesst sich an, oder genauer gesprochen, von ihm aus hat man sich mit Nothwendigkeit zu jenem ersten, zum Begriffe des absoluten Geistes zu erheben: dass die Universalthatsache des Weltzusammenhanges ebenso wenig eine Entstehung durch Zufall und blindes Ungefähr zulässt, wie sie dem Gedanken an eine absolute, nicht anders sein könnende Nothwendigkeit Raum gibt. Vielmehr ist der dritte, mittlere Begriff einer innern Zweckmässigkeit der einzig zutreffende und der Weltbeschaffenheit entsprechende, indem er einestheils die Möglichkeit eines anders bedingten Welt-

18*

zusammenhanges in sich schliesst, andererseits aber es ausspricht, dass die factisch gegebene Anordnung eine höchst vollkommene, nach den Ideen des Guten und der Schönheit entworfene sei. Dies Resultat einer empirischen Weltbetrachtung, welches sich durch Erforschung des Einzelnen in allen Richtungen der Natur unendlich bereichern und zu einem immer höhern Grade von Evidenz steigern lässt, nöthigt nun das metaphysische Denken mit gleicher und ebenso innerlich zu steigernder Evidenz zum Begriffe eines absolut zwecksetzenden Urgrundes aufzusteigen, für dessen an der Welt bewährte Eigenschaften der menschlichen Sprache abermals keine andern Bezeichnungen sich darbieten, als die eines vollkommenen Denkens und eines Willens des Guten.

Mit Absicht haben wir die theistische Grundansicht soeben nur in ihrem allgemeinsten Charakter, nicht in ihren nähern Bestimmungen und Unterschieden gefasst, die allerdings hier noch übrig bleiben. Von dieser dürfen wir behaupten, dass in ihr, als dem Gemeinsamen und Einigenden, ebenso die Herbart'sche Philosophie und die Reste von Jacobi's gefühlsgläubigem Theismus und der Fries'schen Schule einerseits, wie der eigentlich christliche Theismus eines Franz Baader oder A. Günther, welche von hier aus zur philosophischen Construction eines eigentlichen Creationsbegriffes vorschreiten zu können glauben, gemeinschaftlich befasst sind.

Weit mehr jedoch können wir in jenen Ausgangspunkten eine feste und unverlierbare Grundlage bezeichnen, auf welcher die besonnene Forschung mit Sicherheit fortbauen kann: denn jene Begriffe tragen nicht den Charakter einer willkürlichen oder erzwungenen Hypothese, vielmehr bewähren sie sich als dasjenige, was einer in leeren Abstractionen und ephemern Hypothesen verstrickten Speculation gegenüber immer wieder auf den Boden concreter Erforschung der Weltthatsachen zurückleiten muss.

Nun aber halten wir es an der Zeit bei diesem aller-

dings wichtigen und entscheidenden Punkte nicht auszuruhen. Es thut Noth, dass mit vollkommener Schärfe des philosophischen Bewusstseins hier ein höheres Ziel hervortrete: ist, was uns vorläufig als ethischen Theismus zu bezeichnen erlaubt sei, in welchem wir allein erst die volle Ausführung jenes grossen Princips und den entscheidenden Sieg desselben erblicken können. Diesen Gegenstand aber auf das bestimmteste in Anregung zu bringen, dazu finden wir Veranlassung in der soeben hervorgetretenen letzten Gestalt der Schelling'schen Lehre. Ohne Zweifel überragt sie die alten, durch sein eigenes früheres System in den Gang gebrachten pantheistischen Vorstellungen durchaus; ja sie degradirt die „gegenwärtige Welt" so entschieden und wirft sie so weit aus dem göttlichen Wesen hinaus, dass jeder Rückschritt in den Pantheismus von ihr aus für immer abgeschnitten erscheint.

Dennoch ist dieser Theismus Schelling's — wir wissen dafür keinen bezeichnendern Ausdruck — von lediglich kosmologischem Charakter. Auch in dieser höchsten Gestalt seines Systems ist ihm Gott, ja die Gottheit, welche sich in Christus offenbart, immer nur kosmisches, nicht ethisches Princip, eine in theogonische Processe verwickelte Naturmacht. Werde Gott auch bezeichnet als „Herr" des Seins, als „ausserhalb aller Potenzen stehende freie Macht": die höhern, eigentlich ethischen Eigenschaften, mit denen Gott am Menschen und durch den Menschen sich offenbart, und worin erst der wahre, in letzter Instanz entscheidende Standpunkt zur Lösung des Weltproblems gewonnen ist, bleiben selbst in Schelling's neuester Ansicht unentwickelt, oder was nicht selten sogar auf abstossende Weise fühlbar wird, sie werden in jene kosmischen Begriffe umgedeutet. Schelling's Philosophie lässt sich, im prägnantesten Sinne, als alttestamentliche bezeichnen; die grosse Grundevidenz der christlichen Weltanschauung, dass Gott zur endlichen Welt und zum Menschen in ihr sich als „**Vater**"

verhalte im ethisch tiefsten Sinne, dass er nicht um sein selbstwillen (infolge irgend eines „theogonischen Processes" oder zur Ausheilung der in „Spannung" gerathenen Potenzen seines eigenen Wesens) in sie eingehe, sondern um des Geschöpfes und des Menschen willen; diese grosse, seit dem Christenthume dem menschlichen Gemüthe in seiner eigenen Tiefe offenbar gewordene Wahrheit ist in jenem Systeme nicht zu ihrem speculativen Rechte gekommen. Deshalb ist es Schelling unsers Erachtens auch in seiner neuesten Darstellung nicht gelungen, selbst da, wo jene Wahrheit sich ihm am gebieterischsten aufdrängte, bei der Frage über das Vermittelnde der gegengöttlichen Potenz im Menschen (unstreitig sonst einem der tiefsten und fruchtbarsten Blicke der neuern Schelling'schen Lehre) das letzte oder richtig entscheidende Wort zu sagen.

Handelte es sich nun um ein blos kritisches Interesse, so würden wir fürwahr nicht nöthig finden, auf diesen Mangel der Schelling'schen Ansicht hinzuweisen; denn es ist nicht gerade die Voraussetzung vorhanden, dass Schelling mit diesem Theile seiner Theologumena einen bedeutenden Anhang sich gewinnen werde. Im Gegentheil könnte es weit nöthiger erscheinen, umgekehrt auf das grossartig Anregende und die originalen Gesichtspunkte hinzuweisen, welche Schelling's Untersuchungen auch diesmal bieten. Die Gründe unserer gegenwärtigen Polemik sind anderer, und zwar doppelter Art.

Zuerst und vor allen Dingen würde man sehr oberflächlich urtheilen, wenn man jenen principiellen Mangel bei Schelling für einen zufälligen oder äusserlich leicht zu ersetzenden halten wollte. Er hängt auf das innigste mit seinem ganzen methodologischen Principe zusammen, ja ist das nothwendige Ergebniss desselben. Dies aber aufzudecken, hierüber eine heilsame Klarheit zu verbreiten, scheint uns eine allgemeine Nothwendigkeit. So lange nicht von

Neuem gründlich erwogen wird, dass es der Philosophie, als einem Erzeugniss menschlichen, nicht aber absoluten Erkennens, ewig unmöglich bleibe, „transscendent" zu werden, wie Kant sagt, d. h. vom theocentrischen Augpunkte die endliche Welt „abzuleiten" aus dem absoluten Princip, werde diese Ableitung nun unter dem Bilde eines Nacheinanderhervortretens göttlicher Potenzen, oder einer dialektischen Selbstbewegung der absoluten Idee, oder wie sonst immer dargestellt; so lange man nicht ernstlich beherzigt und niemals aus den Augen lässt, dass wir nur kosmo- oder anthropocentrisch, vom Augpunkte der Welt aus, das ewige Wesen erforschen können, dass aber in diesem Betracht, gleichfalls nach Kant's Belehrung, im apriorischen Inhalte des menschlichen Geistes wirklich alle Anknüpfungspunkte für ein von der Welt und vom Menschen aus, durch Rückschluss, zu gewinnendes Gotteserkennen zu finden sind*), — so lange werden dergleichen innerlichst naturalistische Gottesauffassungen unvermeidlich bleiben; denn es ist auf dem vermeintlich theocentrischen Standpunkte nicht zu umgehen, den Weltprocess, dessen Potenzen und Stufen erkennbar genug uns vor Augen liegen, in Gottes eigenes Wesen zurückzuschieben. Jener ist es nämlich und die Stufenfolge der kosmischen und geologischen Weltentwickelung, welche allein für Schelling, freilich ohne

*) Um hierüber nicht misverstanden zu werden, überhaupt um das schon mehr als einmal hinreichend Ausgeführte nicht wiederholen zu müssen, verweisen wir auf den in der zweiten Auflage von „Idee der Persönlichkeit" (Leipzig 1855) abgedruckten Einleitungsaufsatz („Ueber Metaphysik und Erkenntnisslehre", S. 11, 36), welchen wir unsere Leser zu durchdenken und auch bei den nachfolgenden Erörterungen zu Grunde zu legen bitten. Wir erwähnen daselbst billigend des möglichen Sinnes, welchen Schelling seinem Uebergange von der „negativen Philosophie" in die „positive" gegeben habe. Wir müssen jetzt, nach näherer Kenntnissnahme seiner „negativen Philosophie" den wesentlichen Theil unserer Beistimmung zurücknehmen, indem wir damals noch nicht wussten, welche Ausdehnung er dem Begriffe negativer Philosophie geben werde.

dass er es ausdrücklich sagt oder bekennt, die factische Unterlage für seine Lehre von den göttlichen Potenzen werden konnte. Eine solche Vertauschung war indess für ihn ohne handgreiflichen Widerspruch möglich, so lange er (pantheistisch) Weltentwickelung und Selbstentwickelung Gottes ineinander fallen liess. Unbegründet und illusorisch wird sie jedoch, wenn er, wie nunmehr geschieht, die Potenzenlehre aus seinem alten Systeme entlehnt, aber mit veränderter Bedeutung in das jeder endlichen Welterscheinung jenseitige göttliche Wesen übertragen will. Er täuscht sich nämlich, wie der weitere Verfolg ergeben wird, wenn er in jenem Begriffe der (Welt-) Potenzen etwas aller Erfahrung Vorausgehendes, Apriorisches und Vernunftnothwendiges erblickt. Aber auch wenn dem so wäre, würde die für uns gewonnene Einsicht einer solchen nothwendigen Stufenfolge in den Kategorien der Wirklichkeit im geringsten uns berechtigen, ihr die Bedeutung eines realen theogonischen Processes, einer stufenweisen Selbstentwickelung des göttlichen Wesens unterzulegen? Dies also ist es zuvörderst, was uns principiell und aus methodologischen Gründen von dieser ganzen Untersuchungsweise abscheidet.

Hiermit komme ich zum zweiten, eigentlich entscheidenden Grunde, der mich zu einem öffentlichen Gutachten über diese letzte Gestalt des Schelling'schen Systems veranlasst. Es ist die Befürchtung der indirecten Folgen, welche sein jedenfalls mächtig anregendes und imponirendes Wiedererscheinen im Geleite haben könnte. Kaum nämlich wird es an Solchen fehlen, die auf dergleichen „überfliegende" Ergebnisse hin von Neuem alle und jede metaphysische Untersuchung über das höchste Weltprincip in die Acht erklären und mit dem sattsam bekannten Programme der Halbheit hervortreten werden: „dass Gott ein unerkennbares Wesen sei". Darauf hin endlich werden sie um so prunkender das Panier ihres Empirismus aufpflanzen,

sei es des ganz ordinären, der alle Wahrheit nur in der Sinnenwelt findet und die Speculation auf Sensualismus und blosse Thatsachenphilosophie beschränken will; sei es in der, enger als man gewöhnlich meint, damit verwandten, wenn auch fromm sein sollenden Wendung, dass Gott nur im Glauben und mittels der „Offenbarung“ uns zugänglich werde, wo ein ebenso roh empiristischer und todter Begriff von Offenbarung unverkennbar hervorscheint.

Dieser kurzsichtigen, das Wesen des Menschen tief herabsetzenden und darum wahrhaft irreligiösen Meinung gegenüber: dass er sich nicht durch freie Vernunft zur Erkenntniss Gottes erheben könne, sowie im Gegensatz zu jener sich überstürzenden Gnosis, müssen wir nun den schon bezeichneten Erkenntnisskanon desto entschiedener festhalten. Auch in der metaphysischen Erforschung des absoluten Princips können wir den Standpunkt der Weltgegebenheit niemals verlassen; aber alle Universalthatsachen der Welt, alles Ewige im Endlichen erweist sich als Selbstbethätigung (Offenbarung) des göttlichen Princips in der Welt. Die höchste Weltthatsache daher — wir weisen sie innerhalb des Menschen in der Gottesliebe nach — erzeugt auch die höchste und wahrste Erkenntniss Gottes. Die ganze Metaphysik kann daher als eine zusammenhängende Reihe von Beweisen für das Dasein und Wesen Gottes bezeichnet werden, welche vom abstractesten Beweise beginnt — wir können ihn dem kosmologischen gleichstellen, indem er aus dem allgemeinsten Begriffe des Universums, als geschlossener Totalität, auf die Einheit des Absoluten zurückschliesst —, und in einer stetigen Folge von Steigerungen, die aber nicht solche des göttlichen Wesens, sondern unserer Erkenntniss seines Wesens sind, bis zum ethisch-religiösen Beweise des als heiligen Willen und ewige Liebe am Menschen sich offenbarenden göttlichen Geistes sich erhebt. Gott ist uns eben auf die Garantie hin, nicht blos „abstract allgemeine

Vernunft", „absoluter Geist", sondern das persönlichste Wesen, das höchste Gemüth, gnadenreich helfende Liebe, weil er im ethisch-religiösen Leben des Menschen (d. h. der ganzen Menschheit und ihrer Geschichte) also sich offenbart. Denn dass in jenen ethisch-religiösen Vorgängen durchaus nicht blos endlich menschliche Kräfte, sondern göttliche walten, dies hat eben die gründliche Speculation zu zeigen, und ist — nebenbei sei es bemerkt — dieser Beweis in unserer „speculativen Theologie" und „Ethik" umfassend zu geben versucht worden.

Wenn wir daher, dem früherhin ausschliesslich geltenden Gegensatze des Pantheismus und Deismus gegenüber, unser neues Princip als „concreten" (beide abstracte Einseitigkeiten vermittelnden) „Theismus" bezeichnen durften: so scheint es nunmehr nöthig, einem unvollständigen und halben Theismus gegenüber, wie wir ihn im Vorhergehenden charakterisirten, von einem „ethischen Theismus" zu reden. Dass dieser jedoch als der einzig wahre sich erweisen werde, darüber kann wol für Den keinerlei Zweifel obwalten, der sich überhaupt nur zu seinem Begriffe erhoben hat. Erst in ihm ist nicht nur das menschliche Gemüth versöhnt und befriedigt, sondern auch das unbestimmt grübelnde, zwischen mannichfaltigen Möglichkeiten umhergreifende Forschen an ein definitives Ziel, zum in sich gewissen Abschlusse gelangt. Das Weltproblem kann erst dann wirklich als gelöst erscheinen, wenn es gelingt die höchste Idee, zu welcher überhaupt der Menschengeist sich zu erschwingen vermag, zum Ausleger des Ganzen zu machen. Alles endliche Dasein ist Werk einer daran sich offenbarenden Liebe. Ihr Begriff, wie das Gefühl derselben, tritt zwar erst am menschlichen Bewusstsein in seiner vollen Gewissheit hervor; hier aber einmal erkannt und innigst ergriffen, lässt er sich als die eigentlich weltschöpferische Macht auch nach rückwärts, bis in die unter den Menschen

liegenden Weltregionen hinab verfolgen. Der Mensch und sein Gemüth sei der Massstab und der Ausleger der übrigen Dinge, hat man oftmals gesagt; aber nur in dem Sinne erhält dieser Gedanke vollständige Wahrheit, dass der Mensch am vollkommensten zeigt, und dass zugleich für ihn selber zur vollkommensten Gewissheit wird, was auch in den übrigen Dingen als ihr tiefster Grund und ihr innerlich Bestimmendes waltet. Doch auch die ganze neuere Speculation ist dieser Auffassung nahe gekommen. Der grosse Gedanke des innern Zwecks, der „immanenten Teleologie", welcher sie beseelt, und der auch der Naturforschung, bis in ihre einzelnsten Zweige hinein, einen neuen Aufschwung gegeben hat, dieser Gedanke erhält erst hier, im Begriffe der göttlichen Liebe, seinen vollen Aufschluss und vollendeten Ausdruck. Eben die empirisch erlangte und ins Einzelne durchgeführte Einsicht, dass jedes organische Wesen, auch das scheinbar geringfügigste, ein nach eigenthümlichen Bedingungen ausgeführtes, an sich gleich vollendetes Kunstwerk sei, wodurch es zu einem in seiner Art vollkommenen, zu eigenthümlichem Lebensgenuss befähigten Wesen erhoben ist, — diese Einsicht widerlegt vollständig (was man freilich auch noch nicht mit gehöriger Entschiedenheit erkannt hat) die frühere, von der „Naturphilosophie" vertretene Vorstellung einer stufenweis sich potenzirenden, von Unvollkommnem zu Vollkommnerem, von bewusstlos gährenden Anfängen zur klar gegliederten Schöpfung sich erhebenden Natur- oder Weltseele; ein Begriff, dem Schelling auch im letzten Stadium seines Philosophirens noch nicht entsagt hat. Aber auch hierin stimmt die empirische Forschung zum Theismus, nicht zur Naturphilosophie, und die verwundernde Frage, die Schelling in dem letzten Werke einmal aufwirft: warum es überhaupt denn eine bewusstlose Natur gebe, die uns in starren, leblosen Massen entgegentritt, warum nicht den reinen Geist? (S. 221) — diese Frage

ist fürwahr nicht dadurch gelöst, dass man dabei noch immer an einen kosmischen Process im göttlichen Wesen denkt, welches selber nöthig hätte, aus dunkel gährenden Anfängen zur Klarheit des „Verstandes“ sich emporzuläutern (eine Lehre, wie sie in Schelling's Abhandlung über die menschliche Freiheit vorgetragen wird); denn diese vernunftwidrige naturphilosophische Hypothese wird eben widerlegt durch das einmal gewonnene Princip des Theismus, wie durch das unbefangen aufgefasste Gesammtergebniss der Welterfahrung, welche uns nirgends und in keinem Theile derselben unsichere, gleichsam tastende Versuche der Weltbildung zeigt, sondern überall ein ewiges, unwandelbar durch sich selbst sich erhaltendes Gleichgewicht der Weltkräfte und in der organischen Welt feste Grundtypen der Bildung, die auch in den scheinbar abweichendsten Gestaltungen nie verleugnet werden.

Aber ebenso entschieden wird durch dies Alles die unmethodische Vorstellung abgewiesen, es könne je die Aufgabe der Speculation werden, die innern Processe des göttlichen Wesens auszugrübeln; sondern das ist der Triumph dieses Princips, in der höchsten Weltthatsache, in demjenigen Gedanken, welcher dem menschlichen Gemüthe der beseligendste ist, mit freier Macht des Erkennens und in affectloser Ruhe auch die einzig gründliche Lösung des Weltproblems aufzuweisen. Dies erst ist die Wahrheit, „die für sich selber zeugt und wider ihr Gegentheil“, gegen welche nicht aufzukommen ist, weil Nichts über sie hinausliegen kann. Aber auch nicht darauf kommt es an, das Wort „Liebe“ von Gott zu prädiciren — daran hat es weder dem Pantheismus, noch dem naturalistischen Theismus gefehlt —, sondern ihr die rechte Unterlage und Bedeutung im Weltdasein anzuweisen. Schon vor mehr als zwanzig Jahren, als Hegel in seiner Religionsphilosophie den christlichen Satz: „dass Gott die Liebe sei“, dadurch in die „speculative

Wahrheit" zu erheben meinte, dass er darin das (dialektische) „Spiel der ewigen Liebe" mit sich selber sah, in der es nicht bis zur Ernsthaftigkeit des Andersseins, zur wahren Trennung und Entzweiung der Momente komme, — schon damals musste ihm die gänzliche Leere und Hohlheit solcher Bestimmungen, jenem Begriffe intensivsten Gehalts gegenüber, zugleich aber auch das täuschende quid pro quo entgegengehalten werden, in welches er dadurch unwillkürlich verfalle. *) Weit weniger abstract und schattenhaft — wir erkennen es willig an — ist die von Schelling gegebene Deutung der höchsten und entscheidendsten Liebesthat Gottes in der Geschichte, der Erscheinung Christi, aber eine Umdeutung, eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος der vollständigsten Art ist sie dennoch geblieben; denn sie bezeichnet ihm in ihrer Tiefe und Eigenthümlichkeit doch nur einen kosmogonischen Vorgang, mittels dessen Gott das durch den Abfall des Menschen aussergöttlich gewordene Sein wieder mit sich vermittelt und sich zum „Herrn" desselben macht. Christus präexistirt daher vor seiner Menschwerdung als „kosmische Potenz" und sein Erscheinen als „göttliche Persönlichkeit" hat eben die Bedeutung, die „Spannung", in welche Gott im eignen Wesen gerathen, die Disjunction der „göttlichen Potenzen" aufzuheben.

Wir halten diese Auffassung für entscheidend, weil sie mit dem ganzen philosophischen Principe Schelling's aufs tiefste zusammenhängt und ein fast unvermeidliches Ergebniss desselben ist. Sein erkenntnisstheoretischer Standpunkt hat die alten pantheistischen Voraussetzungen noch nicht durchbrochen; er argumentirt aus ihnen fort, ohne zu bedenken, dass mit dem neugewonnenen Principe der Transscendenz Gottes auch für die Frage nach der Erkennbarkeit desselben ganz neue Probleme entstehen, welchen

*) Vgl. des Verfassers: „Philosophie und Religion in ihrem gegenwärtigen Verhältnisse" (Heidelberg 1834), S. 17, 22, 23 fg.

er nie auch nur annähernd Beachtung geschenkt hat. Hierdurch ist das Unsichere des ganzen Standpunkts, wie das Schwankende und Schiefe seines Gottesbegriffs verschuldet, der einestheils als uranfängliche, von allen Potenzen freie Macht, als Herr des Seins bestimmt wird, anderntheils doch einem theogonischen Processe unterworfen wird, für den die Belege doch nur in den diesseitigen Weltthatsachen gefunden werden können. Die unvermeidliche Folge ist es dann, schliesslich auch zu solchen gnostisch christologischen Deutungen zu gelangen, die nicht minder problematisch für die Speculation, als für das christliche Bewusstsein anstössig gefunden werden dürften.

Es ist höchst merkwürdig zu sehen, welches Verhältniss Schelling in dem letzten vor uns liegenden Werke zu demjenigen Denker sich gibt, welcher ihn allerdings von diesen Unzulänglichkeiten gründlich zu heilen vermocht hätte. Er zeigt hier das anerkennendste Bestreben auf Kant zurückzulenken und sein Vermächtniss zu ehren. Und im merkwürdigen Rückschlage gegen die frühere Zeit nimmt er nunmehr vorzugsweise die Resultate seiner Kritik der reinen Vernunft in Schutz, und erklärt die Lehre vom „transscendentalen Ideale der Vernunft“ für die eigentlich entscheidende Entdeckung von Kant's speculativem Genius. Dagegen ist er auch jetzt noch dessen uneingedenk geblieben, was jener tiefdringende Denker am Schlusse seiner Kritik der Urtheilskraft mit dem „ethikotheologischen Beweise“ vom Dasein Gottes eigentlich beabsichtigte, und wie umschaffend dieser Gedanke, in seiner ganzen Tiefe erfasst, auf die Speculation der Folgezeit hätte einwirken können. Noch immer fehlt ihm, wenn auch nicht in persönlicher Gesinnung und nach einzelnen Zügen seiner Speculation, wol aber im allgemeinen Begriffe, die Einsicht, dass Gott nur als ethisches Wesen zu denken sei, wenn er als vollkommenstes gedacht werden solle. Und auch die unbestreitbar höchste Weltthatsache, die historische Erscheinung Christi, in deren

Eigentlichkeit sich zu vertiefen, und deren Bedeutung für die Philosophie zu gewinnen, er mit höchster Energie beflissen ist — ein Verdienst, dessen Werth wir gewiss nicht gering anschlagen —, auch sie, welche, in ihren speculativen Consequenzen erfasst, fast gebieterisch dazu auffordert, allen abstracten, wie nicht minder allen blos naturalistischen Begriffen vom göttlichen Wesen ein Ende zu machen, weil sie nur aus den höchsten ethischen Eigenschaften Gottes erklärbar wird, hat bei ihm noch nicht jene Schranken zu durchbrechen vermocht. Und wenn nur durch solche metaphysisch-transscendente Umdeutung „das kündlich grosse Geheimniss" der Menschwerdung wirklich enthüllt wäre und, sei es philosophischer, sei es menschlicher Weise, irgend einen klaren oder zutreffenden Sinn gewonnen hätte! Wir dürfen das Gegentheil behaupten. Es ist dadurch seiner göttlich tiefen, und dennoch uns Allen einfach fasslichen Klarheit entrückt und in die nebulistische Mystik eines dem menschlichen Gemüth wie dem wissenschaftlichen Verständniss gleich fernliegenden Geheimnisses eingehüllt worden. In solcher Weise ist aber ganz sicherlich niemals der Sinn desjenigen getroffen, in dem sich eine wahrhaft neue „Offenbarung", eine Erweiterung des ganzen menschlichen Bewusstseins ankündigt; denn eben dadurch bewährt sich ihr Inhalt als ein solches Mehr als Menschliche, dass er ebenso einfach klar ist und innerlichst bestätigt wird vom ungetheilten menschlichen Geiste, als dass ihm zugleich doch eine unergründliche Tiefe und ein Reichthum von lichtgebenden Beziehungen nach allen Seiten hin beiwohnt. Jene gnostische Deutung bietet in Wahrheit nichts dergleichen für das eigentlich Menschliche in uns, dessen tiefgefühlte ethische Hülfsbedürftigkeit eines ganz andern Welterlösers bedarf, als einer kosmischen Potenz, in deren Personification Gott nur seine eigene, unversehens eingetretene Wesensspannung wieder ausheilt.

Auch in diesem Betracht — wir müssen es aufs stärkste

hervorheben — ist unser, der anthropocentrische Standpunkt im entschiedensten wissenschaftlichen Vortheil. Es kann ihm nicht einfallen, vielmehr enthält er das gründlichste philosophische Correctiv gegen diesen vielgestaltigen Irrthum, den grossen religiösen Grundthatsachen, um sie speculativ zu begreifen, eine ihrem unmittelbaren Charakter fernliegende Deutung unterzulegen. Wie dieselben im Reiche des menschlichen Gemüths walten und hier ein allverständliches Zeugniss für sich geben, so gerade hat sie auch die Speculation zu begreifen und jede fremdartige Beimischung von ihnen abzuhalten. So aber eben erfasst und in ihrer Tiefe erwogen, exponirt sich in ihnen das Wesen Gottes in seiner höchsten Eigenschaft und besondersten Bethätigung am Menschen. Die Religion, als psychologische wie als welthistorische Thatsache, muss von der Speculation als höchste Erscheinung im Bereiche des Menschen anerkannt werden; aber eben aus diesem Grunde ist sie ihr die höchste Gestalt, in welcher das göttliche Wesen ergriffen und in seiner Wahrheit erkannt werden kann. Erst im Inhalt der Religion ist der ganze Gott offenbar geworden oder für den Menschen und im Menschen in seiner ganzen Fülle und Eigentlichkeit hervorgetreten.

So kann unser philosophischer Standpunkt, und wenn er consequent sich durchführen will, muss er es sogar —, auch die höchste historisch gewordene Gestalt der Religion in den Kreis der Beweisgründe für das Wesen Gottes aufnehmen, welche aus allen Grundthatsachen der Weltgegebenheit geschöpft werden können. Aufs eigentlichste ist für ihn verständlich — und verständlich gerade, weil er jede fremdartige Deutung davon fernhält — ja er darf es einem jener Beweise gleichachten, wenn Christus sagt: „Wer mich siehet, der siehet den Vater“; denn in ihm und der von ihm ausgehenden welterlösenden Religion ist die concreteste Bethätigung der göttlichen Vorsehung und der Liebe Gottes zur Welt zur factischen Gewissheit geworden, in die Gestalt

eines thatsächlichen Beweises zusammengedrängt. Es ist die einfache Gewissheit des Glaubens, welcher nach seiner Thatsächlichkeit wie nach seinem Inhalt in seinem tiefsten Grunde erkannt, damit auch von selbst jene höchste Idee vom Wesen Gottes erzeugen muss. Wie man in theologisch-dogmatischer Weise dies Verhältniss zu formuliren habe, wird stets das Streitige und Unentschiedene bleiben; dies aber ist weder menschlich wichtig, noch philosophisch wesentlich. Denn auch die Speculation hat ebenso auf diese Reinhaltung zu dringen, wie das selbständige religiöse Leben. Und den Gipfel der Verkehrtheit vollends muss jener philosophische Standpunkt darin erkennen, bei solchen nur in und für den Menschen geltenden religiösen Wahrheiten, deren Mysterium im menschlichen Gemüthe einfach gelöst ist, die aber von hier aus eben die unergründliche Tiefe eines neuen Lebens in Gott für uns eröffnen, einen transscendenten theogonischen Hergang im Ansich des göttlichen Wesens auswittern zu wollen.

Aber man irre sich nicht: auch hier hängt Alles ab von den allgemeinen erkenntnisstheoretischen Principien, und es ist nach allen Seiten hin lehrreich, dass man über die scharfgezogene Alternative, welche darin enthalten ist, zur vollen Klarheit komme. So lange man den pantheistischen Standpunkt nicht durchbrochen hatte, so lange war man wenigstens von einem offenbaren Widerspruche frei, wenn man in den kosmisch-tellurischen Naturepochen und in den historischen Phasen des Menschengeschlechts das eigene Leben Gottes oder „göttliche Begebenheiten“ erblickte. Seitdem aber bei Schelling wenigstens dies anders geworden, seitdem ihm die endliche Welt „gar nicht in directem Verhältniss zu Gott steht“, entbehren dergleichen Deutungen jedes wissenschaftlichen Bodens. Sie können nur als Rest des noch nicht überwundenen frühern Standpunkts und als Zeichen der Unklarheit in den ersten Principien angesehen werden. Und nicht zum ersten mal erklären wir uns in diesem Sinne

Schelling gegenüber. Wer sich die Mühe nicht verdriessen lassen wollte, die Kritik zu verfolgen, mit welcher wir von Anfang an seit dem verheissenen Wiederhervortreten der Schelling'schen Philosophie die neue Lehre begleitet haben (schon in unserer Beurtheilung der bekannten Vorrede zu Cousin's Werke über französische und deutsche Philosophie *), eingehender dann in der zweiten Ausgabe unserer „Charakteristik der neuern Philosophie", 1841): der würde finden, dass wir überall dort auf jene Alternative hinwiesen und ihre Nichtüberwindung deutlich genug als die Klippe bezeichneten, an der die neue Lehre Schelling's scheitern könnte. Dass dies wirklich geschehen sei, davon hat uns die nunmehr vorliegende authentische Darstellung seiner „negativen Philosophie" überzeugt; und erst jetzt erhalten wir das Recht, das früher für möglich Erklärte als wirklich eingetreten zu bezeichnen.

Um hier jedoch in unserm Urtheile nicht ungerecht oder übereilt zu erscheinen, und um zugleich unser im Vorhergehenden summarisch abgegebenes Gutachten durch nähere Belege zu motiviren, ist es nöthig auf die Principien dieser negativen Philosophie näher einzugehen. Dies gibt uns zugleich Gelegenheit, trotz des schon ausgesprochenen allgemeinen Vorbehalts die einzelnen tiefschauenden Blicke gerecht zu würdigen, an denen auch dies Werk des grossen, seine Geistesenergie bis in das höchste Lebensalter ungeschwächt bewährenden Denkers so reich ist. Von ihnen darf die Wissenschaft vollen Gewinn ziehen, ohne sich übrigens in die Schranken seiner gesammten Weltansicht einengen zu lassen.

Nach Schelling's Erklärung (S. 265) ist „Vernunft" das blos natürliche Erkenntnissvermögen, dessen Functionen

---

*) Besonders abgedruckt unter dem Tittel: „Ueber die Bedingungen eines speculativen Theismus in einer Beurtheilung der Vorrede Schelling's" u. s. w. (Elberfeld [Leipzig] 1835).

von gewissen ihm selbst unbewussten Voraussetzungen abhängig sind. Was unter diesen „unbewussten“ Voraussetzungen zu verstehen sei, kommt erst weit später (S. 525) zur Sprache. Die Vernunft ist lediglich die in das Bewusstsein erhobene Potenz der „Seele“. Die Seele aber — die allgemeine nämlich, die ihrer Potentialität nach schon in der unbewussten Natur vorhandene — „ist objectiv die Wissenschaft“. Sie hat in sich, a priori, die Grundgesetze der Dinge und die Wahrheiten derselben. Aus diesen ihr selber unbewusst bleibenden Voraussetzungen entwickelt nun die zum Bewusstsein erhobene Potenz der Seele, der „Verstand“ oder auch „Geist“, das bewusste oder wirkliche Wissen. Dies Wissen gehört jedoch (nach Aristotelischem Ausdrucke, den hier Schelling adoptirt) dem „leidenden“ Verstande an, weil es noch nicht gereinigt, frei ist vom Sinnlichen. Gegen diese Stufe verhält sich wieder als höhere, sie vollendende, die durch Mitwirkung des Willens erzeugte Wissenschaft. Diese ist wirklich entsinnlicht; denn sie besitzt den reinen unsinnlichen Begriff, das schlechthin Gleichmässige und Gemeinsame in den endlosen Exemplaren des Sinnlichen. (Man könne solchergestalt, setzt er beispielsweise hinzu, in rein apriorischer Entwickelung auf die „Idee der Pflanze“ kommen. Uns genügt hier, dieser Behauptung die andere entgegenzusetzen, dass eine besonnene Theorie über das Wesen des Apriorischen dies nicht im geringsten bestätigt und dass von solchen vermeintlich „rein apriorischen“ Deductionen empirischer Naturgegenstände eigentlich nicht mehr die Rede sein kann.)

Dies sei „die vollständige Theorie des natürlichen Erkennens“, zu welchem auch die erworbene Wissenschaft gerechnet werden müsse, weil sie ganz von ihm sich herleitet (S. 525). Dies natürliche Erkennen, „der natürliche Mensch“, weiss Nichts von Gott (ein Hauptsatz der gegenwärtigen Schelling'schen Theorie). Wol aber könne er, „angenommen es sei ihm von Aussen irgend eine

Kenntniss Gottes geworden", durch analoge Anwendung der natürlichen Erkenntnissmittel das Uebersinnliche zu erreichen suchen. Aus diesem Versuche sei die „natürliche Theologie" hervorgegangen. Kant jedoch habe diesen Irrthum aufgedeckt, indem die Anwendung des Sinnlichen auf das Uebersinnliche nicht möglich sei. Sonst entstehen jene „überfliegenden Begriffe", welche den Dogmatismus erzeugt haben.

Diese rein auf sich selbst gestellte, von allen Autoritäten der Sinnenerkenntniss wie der religiösen Offenbarung entbundene Vernunft erzeugt nun „Philosophie" (Episteme), indem sie den in sich selbst gewissen Anfang des Denkens aufsucht (S. 267). Ihn mit Descartes als Zweifel zu bezeichnen, ist viel zu unbestimmt. Es muss in ihm über alles Sein hinausgegangen werden, welches sein oder nicht sein kann, zu dem an sich Nothwendigen. Dies Sein habe Descartes „Gott" genannt, Spinoza die unendliche Substanz, indem beide die reine Idee mit der Wirklichkeit (Existenz) hätten zusammenfallen lassen. Spinoza's Standpunkt sei es eben, das Wesen Gottes unterschiedslos mit seiner Existenz zu identificiren. „Der Satz: Gott ist das Seiende, ist kein Existentialsatz, sondern ein Attributivsatz; es ist eine in die reine Vernunft eingeschlossene Wahrheit oder Idee. Es ist die Idee selbst oder eine ewige Wahrheit." Gottes Existenz dagegen ist immer schon eine bestimmte, zu deren Erkenntniss die reine Vernunftwissenschaft nicht ausreicht (S. 273).

Jenes der Idee nach schlechthin erste Sein, das in allem Seienden gleich Nothwendige, besteht nun in den „drei Potenzen" oder „ersten Ursachen", welche Schelling näher also bezeichnet: die erste ($-A$) das reine Können ohne alles Sein (auch reiner unbestimmter „Wille"); die zweite ($+A$) reines Sein ohne alles Können; die dritte ($\pm A$) ist das von beiden (jedes für sich) Ausgeschlossene. Sie sind jedoch nur so zu denken, dass sie zusammengehören

(die Dii consentes der Etruskischen Mythologie), wechselseitig sich bedingen und also das (Ansich) Sein, die Grundprädicate des Seienden ausmachen. Daher sind sie nur im reinen Denken zu gewinnen, als das schlechthin Evidenteste und durch sich Gewisse, den ἁπλοῖς des Aristoteles vergleichbar (S. 354, 355). In einem vom Herausgeber beigefügten Zusatze (S. 353, Note 3) bezeichnet er $- A$ als das reine Subject, Ursubject, $+ A$ als das reine Prädicat, Urprädicat, das jenes sich selbst gibt, $\pm A$, als die Ursynthesis von Subject und Object, die nichts Anderes zu ihrem Prädicate hat, als eben dies Verhältniss.

Das Princip des Seienden aber, welches in ihnen ist, (das Absolute) kann demzufolge nur gedacht werden als Gleichmöglichkeit (Indifferenz) des ausser dem Princip gesetzten Seienden (des aussergöttlichen Seins) und des ausser dem Seienden gesetzten Princips, der rein in sich gesetzten Gottheit. (Schelling belegt es mit der Bezeichnung A^0.) Es wird zur absoluten Idee, in der Gott und Welt gleicherweise als Möglichkeiten begriffen sind. Dies Ganze, welches auch das Princip oder Gott begreift, „wird nun zur Materie der Entwickelung" (nämlich der denkenden). „Verwunderliches ist darin Nichts." Wenn jene im reinen Denken verharrende Betrachtung aber „erste Philosophie" genannt worden, oder wegen des Suchens des Princips überhaupt noch Suchen der Weisheit: so wäre die aus der Entwickelung des Princips zur Wirklichkeit fortgehende Wissenschaft zweite Philosophie oder geradezu σοφία zu nennen, „wenn wir nicht überlegten, dass auch sie nur ein Ideal ist, das nie völlig erreicht werden kann" (S. 367). Indem wir mit Vergnügen hier bei Schelling die Anerkenntniss der Grenzen menschlichen Erkennens indirect erwähnt finden, so ist doch damit die allgemeine Frage nicht erledigt, wie er eine solche Uebertragung der Kategorien alles Seienden in die Bedeutung göttlicher Potenzen (Potenzen in der „Gottheit" $= A^0$) überhaupt zu rechtfertigen vermöge?

Auch nach seinen Erkenntnissprincipien liegt im Begriffe des „reinen Denkens“ kein Recht dazu. Jene aus ihm entwickelten Urbegriffe des Seienden enthalten Nichts, woraus sich die Umdeutung in eigentliche, real wirkende Potenzen rechtfertigen liesse; aber noch viel weniger sind sie die ausschliesslichen oder vollständigen Grundbestimmungen des Seienden, und das System der Kategorien damit für beschlossen zu halten, setzt eine entschiedene Unbekanntschaft mit der wissenschaftlichen Ausbildung voraus, welche die Kategorienlehre durch Hegel unbestreitbar erhalten, wie abweichend man auch über die einzelnen Punkte dieser Ausführung bei Hegel denken möge.

Die Schelling'schen drei Kategorien sind ein Bruchstück jenes Ganzen und fallen in den Umkreis dessen, was Hegel in der Lehre vom Wesen abhandelt. Da indess jedem Schriftsteller gestattet sein muss, auf die eigene Bearbeitung eines wissenschaftlichen Gegenstandes, als die ihm geläufigste, sich zu berufen: so verweisen wir in vorliegendem Falle auf die „Ontologie“, wo jene drei Grundbestimmungen des Seienden unter der Bezeichnung: Reales Vermögen im Gegensatze mit seiner Vollziehung (Schelling's — A oder „reines Können“); reales Vermögen in einem einzelnen Acte verwirklicht (Schelling's + A, „reines Sein“); Einheit des realen Vermögens und seiner Vollziehung (Schelling's $\pm A$ oder „Ursynthesis“ der beiden ersten Bestimmungen ausführlich behandelt werden.*) Von hier aus aber wird zugleich dort die Kategorienreihe fortgesetzt und der Beweis geführt, dass alle jene Bestimmungen zuhöchst nur in der Kategorie des Geistes mit dem Prädicate des Selbstbewusstseins als „denkend-wollender Persönlichkeit“ ihren Abschluss und ihre definitive Erklärbarkeit finden. Hier also ist in rein rationaler oder „negativer“ (d. h. vom Empirischen

*) Grundzüge zum Systeme der Philosophie. Zweite Abtheilung: die Ontologie (1836), §. 162—171.

absehender) Weise wirklich, wie es scheint, der Beweis geführt, den auch Schelling durch seine negative Philosophie begründen wollte: dass das absolute Princip als das „Ueberseiende", als „Herr des Seins" zu denken, indem die Ontologie durch reine Denknothwendigkeit darthut, wie im Begriffe der absoluten Persönlichkeit der letzte Möglichkeits- und Erklärungsgrund aller untergeordneten Daseinsformen, das letzte Widerspruchlösende der ganzen Weltexistenz gefunden sei.

Hiermit ergibt sich zugleich, wie dasjenige, was in der ontologischen Gedankenfolge als das höchste und letzte Princip sich ergibt, in der realphilosophischen (die Erklärung der Weltthatsachen erstrebenden) Betrachtungsweise zum Ersten und Allerklärenden werden müsse, indem es innerhalb des Wirklichen seine Kraft und Wirksamkeit durchgreifend erweist und so aufs eigentlichste an der Welt und Schöpfung sein Wesen offenbart. Auch wir könnten daher, wenn es überhaupt auf Gleichstellung im Ausdrucke ankäme, zu dem Gegensatze zwischen negativer und positiver Philosophie uns bekennen, dürften behaupten, dass es in der letztern darauf ankomme, Gott nicht blos im reinen Gedanken, als „höchstes Vernunftideal" zu haben, sondern zu ihm als dem wirklichen in ein positives Verhältniss zu kommen (vgl. S. 559, 560).

Wie nun Schelling seinerseits „negative" und „positive" Philosophie von einander abscheidet, was er namentlich noch zur ersten schlägt, wobei uns das Gebiet des „rein Rationalen" schon weit überschritten scheint, wird sich zeigen. Trügt uns nicht die Vorliebe zur eigenen Ansicht, so dürften wir behaupten, beide Gebiete reiner und unvermischter gegenüberzuhalten. Wie dem aber auch sei, an dieser Stelle hat sich uns das Doppelte ergeben: zuerst dass es unberechtigt sei, jene drei Potenzen für die erschöpfenden (ontologischen) Grundbestimmungen des Seienden zu halten; sie gehören einem weit grössern Zusammenhange von Kategorien an;

sodann dass um so ungerechtfertigter ist, sie in dieser fragmentarischen Gestalt zu realen göttlichen Potenzen, noch dazu zu gesondert wirken könnenden, zu erheben.

Mit dem dargelegten Uebergange in die Potenzenlehre beginnt eine fühlbare Unsicherheit im wissenschaftlichen Vortrage Schelling's. Abgesehen davon, dass er statt eigenen gedankenmässigen Fortschreitens nicht selten mit blosser Berufung auf Platon und besonders auf Aristoteles sich genug thut — man mag hier seine Entschuldigung gelten lassen, dass, was einmal schon richtig entdeckt sei, nicht der Mühe einer neuen Begründung verlohne, wenn nur die richtige Deutung des Aristoteles überall festgestellt schiene —; aber die immer neuen Ansätze und wiederholten Versuche der Darstellung verrathen nur zu sehr, wie wenig der Verfasser hier sich genüge, wie widerstrebend und undurchsichtig der ganze hier behandelte Stoff ihm selber geblieben sei.

Der Grund dieser Ungenüge ist kein zufälliger, und nicht um blossen Tadel zu häufen gegen einen grossen Verstorbenen regen wir diesen Punkt an: er liegt in der schon bezeichneten Unklarheit über die Erkenntnisprincipien, in Folge deren stets ein fremdartiges Element sich einmischt in die vermeintlich rein rationale Gedankenentwickelung. Die Thatsachen des Weltprocesses (der tellurischen Entwickelung) — des Anfangens vom Unvollkommenen, Chaotischen, werden sofort ins göttliche Sein übertragen, und diesen rein empirischen Bestimmungen wird damit der Stempel einer innerlichen Vernunftnothwendigkeit aufgedrückt, während sie zwar durchgreifende factische Wahrheit im Bereiche der uns zugänglichen Welterfahrung an sich tragen, aber nicht den Charakter der Nothwendigkeit, sondern den des Auchandersseinkönnens. Eine also geartete Untersuchung kann auch äusserlich nie zum Abschluss gelangen, weil sie in einer beständigen Vermischung derjenigen Erkenntnissgebiete begriffen ist, welche eben scharf von einander zu sondern Schelling durch seinen Gedanken einer rein rationalen

Philosophie beflissen war. Wäre diese indess auf jene drei Grundbestimmungen oder Potenzen beschränkt geblieben (auf jenes $-A$, $+A$ und $\pm A$, was in der That das einzig rein Rationale seiner negativen Philosophie ausmacht), so wäre die letztere bis zur ungenügenden Bedeutungslosigkeit zusammengeschrumpft; was er ihr jedoch weiter zugefügt hat, besteht aus wesentlich ihr heterogenen, der Erfahrung entnommenen Elementen.

Darum ist es auch gar nicht leicht über diesen Theil von Schelling's Lehre in Kürze einen vollständigen Bericht zu erstatten. Doch zur allgemeinen Charakteristik des methodologischen Verfahrens (denn diese beabsichtigen wir hier allein) genügt es, die unterscheidenden Grundzüge hervorzuheben. Was ihn zuvörderst veranlasst, die Potenzenlehre noch zum Gebiete der negativen Philosophie zu schlagen, ist an sich ein sehr berechtigter Grund. Es ist in ihr noch gar nicht vom Wirklichen, weder Gottes noch der Welt, sondern von den ersten Ursachen die Rede, und von den möglichen verschiedenen Stellungen derselben gegen einander, worin „eine unerschöpfliche Möglichkeit von Gestaltungen des Seienden" enthalten ist, „von denen wir doch nicht sagen können, ob sie wirklich sein werden, aber die wir doch unserer Aufgabe gemäss als Möglichkeiten unterscheiden müssen" (S. 389, 391).

Der Anfang ist das unmittelbar Seinkönnende und darum ursprünglich dem Werden Unterworfene (A^1 auch als B bezeichnet). Ihm folgt: das von Natur Reinseiende, dem die Macht (Potenz) der Verwirklichung erst gegeben werden muss (A^2). Das Ende ist das ursprünglich seiner selbst Mächtige, Sichselbstbesitzende (A^3). Jenes A^1 (B) ist die Materie, die actualisirte Möglichkeit aller Dinge, aus der sich allmählich durch das Hinzutreten von A^2 die Sonderung der „Qualitäten", durch A^3 das Hervortreten der „organischen Welt" ergibt. Durch dies Zusammenwirken der in „Spannung" gedachten Ursachen entstehen

nun zusammengesetzte Substanzen, eigentliche Dinge und zwar eine Welt von Dingen. Aber um eine Zusammenwirkung derselben, und also ein Zusammengesetztes zu begreifen, müssen wir eine Einheit voraussetzen, durch welche die drei Ursachen zusammengehalten und zu gemeinschaftlicher Wirkung vereinigt werden. Diese Einheit kann, als eine wirksame, nur in einer darüber hinausliegenden Ursache liegen. Hieraus geht die vierte Ursache hervor, die Einheit jener drei Potenzen. Sie ist nicht Gott zu nennen —: denn dieser ist Ursache aller Ursachen, sondern Seele: sie ist ein „Wesen, welches actus ist, aber nicht um selbst zu sein, sondern ein Anderes zu sein, d. h. um diesem Ursache des Seins zu sein". Dies ist der Geist. Geist „ist das vom Seienden, Materiellen Losgerissene oder Sichlosreissenkönnende, was frei gegen das Seiende, es auch zertrennen kann; die Wissenschaft z. B. ist nicht ein Werk der Seele, sondern des Geistes". Dies vierte Princip jedoch ist nicht ein Theil des Seienden, sondern dem ganzen Seienden gleich, und kann daher in die Dinge als Seele, als sie seiend, nur in dem Masse eintreten, als diese das ganze Seiende in sich ausdrücken, welches auf den tiefern Stufen des Werdens noch als zertrennt und zerrissen erscheint. Erst im organischen Wesen daher erscheint auch die Seele (S. 407—408).

Durch die stufenmässige „Actualisirung der vier Principien entsteht nun eine Welt, verschieden von Gott, aber nicht geschieden, aussergöttlich nicht in realem, sondern in idealem Sinn: existentia praeterdivina, nicht extradivina" (S. 413). Ihre Einheit fasst sich in die Seele zusammen, welche „das Immaterielle des Seienden ist", das im Verhältniss der eintretenden Zerstreuung ausgeschlossen vom Materiellen und besonders gesetzt wird. Weltseele kann es heissen, weil es dem gesammten zertrennten Sein selbst unzertrennbar gegenüber steht, — als entstanden vorgestellt werden, weil mit der Zertrennung erst gesetzt und vor dieser gar nicht

wahrzunehmen; Seele jedoch ist es nicht in der Ausschliessung vom Materiellen, sondern in dem Verhältniss, als letzteres ihm wieder gleich und damit durchsichtig geworden ist (S. 415). Nichts ist wahrhaft ausser jener Seele, aber das Unbeseelte, d. h. die niedere Potenz der Seele für ihr eigenes Dasein, hat das gleiche, ja das frühere Recht auf Existenz, als das Beseelte. „Ob Klang, Licht, Wärme solche Erscheinungen der bis dahin blos durchwirkenden und somit allgemeinen Seele seien", lässt Schelling ununtersucht. Nachher aber (S. 422) ergibt sich, dass jenes Alles nur eine Idealwelt sei. Es ist schwer zu sagen, was jene ganz empirisch physikalischen Bestimmungen in einer Idealwelt bedeuten sollen.

Aber auch die in die Einzelwesen eintretende Seele thut dies nur stufenweise. Nur in das höchste Materielle tritt sie ganz ein, nicht theilweise. Dies Wesen ist daher Ziel der ganzen Entwickelung und verhält sich innerhalb derselben gerade so, wie Gott zu dem ganzen ursprünglich Seienden: es ist Gleich- und Ebenbild Gottes, instar Dei, das in dieser Welt Gegengöttliche (ἀντίθεον). Gott indess, indem er alles Seiende ist, bleibt selber frei von ihm, ist ein Fürsichseiendes. Anders verhält es sich mit der Seele: ihr ursprüngliches Verhältniss ist, das Seiende zu sein ohne Rückkehr auf sich selbst, ohne eigentliches Fürsichsein. Aber die Seele hat auch ein Verhältniss zu Gott, und diesem gegenüber muss sie wieder zur Potenz oder zur Materie geschlagen werden. In dieser Potentialität Gott gegenüber liegt nun die Möglichkeit, die Potenz zum Actus zu erheben, „gegen Gott Actus zu sein, um ihm gleich, abgesondert und für sich, also wie Gott zu sein" (S. 419). Die andere Möglichkeit aber ist die, Gott gegenüber die blosse Potentialität festzuhalten, „die das Göttliche berührt und allem Andern den Eingang in das göttliche Sein vermittelt". Im ersten Falle verfehlt die Seele nicht

nur selber ihr Ziel, sondern bewirkt, dass auch alles Andere hinter ihrem Ziele zurückbleibt.

Nehmen wir an (weil dies dem Standpunkt unserer Wissenschaft entspricht, zu untersuchen, wie alle Möglichkeit in Wirklichkeit übergehe), dass jener Actus geschehen sei: so kann dies nur That, reine That genannt werden. Diese höhere Potenz des Immateriellen, welches wir Seele nannten, kann nicht mehr Seele, sondern muss Geist genannt werden; ein schlechthin Neues, welches vorher nicht war, sondern seiner selbst Anfang ist, seine eigene That, das rein sich selbst Setzende nach Fichte's treffendem Ausdruck; und dies ist wirklich ein zweites Princip **ausser** Gott (praeter Deum) S. 420, 421. Vgl. auch S. 611.

„Mit diesem Schritt nun ändert sich aber auch der Charakter der Wissenschaft, indem ausser dem, was noch immer als reine Möglichkeit gefunden wird, eine Wirklichkeit da ist, die ausser dem Denken ist und diesem von nun an parallel geht und ihm zur Probe und Bestätigung dient.“ Nach diesen Worten müssen wir urtheilen, dass Schelling wirklich der Meinung sei, die bisherigen Ausführungen über die „Weltseele“ ohne alle Probe und Bestätigung „der Wirklichkeit“ vollbracht zu haben, im „reinen Denken“ und seiner absoluten „Nothwendigkeit“ verblieben zu sein. Wir haben schon gezeigt, dass dem nicht so sei; und der ganz aus Empirischem abstrahirte Inhalt derselben bezeugt auch, dass dem nicht so sein könne.

Aber noch eine andere Frage erhebt sich hier. „Durch jene That wird die Ideenwelt überschritten und eine (real) aussergöttliche Welt gesetzt“, sagt Schelling. Warum jedoch erst hier? Warum nicht schon durch die Actualisirung und Spannung der drei Potenzen gegen einander, in denen die Einheit als „Weltseele“ wirkt, worin schon die Schiedlichkeit „qualitativer“ (Natur-) Dinge, ja die Unterschiede von unorganischer, organischer und beseelter Welt walten,

und sogar Klang, Licht und Wärme als allgemeine seelische Kräfte darin zugelassen werden?

Wir gestehen, dass wir nirgends dafür einen wissenschaftlichen Beweis gefunden haben; doch erhellt hinlänglich die Meinung des Philosophen über den innern Unterschied der beiden Welten. Die Ideenwelt ist lediglich die des Allgemeinen, des unveränderlich Ewigen; dem selbstischen Principe, welches im Geiste und Ich aufersteht, „verdankt die Natur es allein, in die Welt des freien und eigenen Lebens versetzt, damit aber auch der Vergänglichkeit unterworfen zu sein" (S. 420, Note 1). In jener ist kein „sinnlicher Raum" und kein „reales Aussereinander", darum auch keine „sinnliche Materialität" der Dinge. Auch in ihr hat zwar jedes Wesen seinen ihm mit Nothwendigkeit zukommenden „Ort"; dieser aber ist der „innere Zusammenhang der Causalität und Aufeinanderfolge", durch den Jedes als ein Bestimmtes existirt. „Jener intelligible Raum ist lediglich ein Organismus von Zeiten" (S. 429).

Wir sehen davon ab, dass nach unserer Ueberzeugung und den anderweitig darüber gegebenen Beweisen die wahre Natur der Ausdehnung (des intelligiblen Raums) hier völlig verkannt sein möchte; und von welchen bedenklichen Folgen diese Miskennung des wahrhaft apriorischen Wesens der Ausdehnung für Schelling's ganze Weltansicht geworden ist, wird sogleich sich ergeben. Wir erwägen allein die innere Consequenz der eben geäusserten Behauptung: dass der wahre „Ort" der Dinge ihr organischer Zusammenhang und ihre zeitlich bedingte Aufeinanderfolge sei. Hier aber müssen wir fragen: auf welche Weise denn diese ideale Schiedlichkeit der Dinge existiren könne und wo ihre Stätte zu finden sei, da ihnen jede reale Ausdehnung abgesprochen wird? Wir wissen keine andere, auch nur annähernd verständliche Antwort darauf zu geben als die, ihre Stätte im Bewusstsein eines erkennenden Geistes zu denken, sei es des urerkennenden, schöpferischen, sei es des

nacherkennenden, menschlichen, kurz sie als eine Ideal- oder Gedankenwelt in eigentlichem Sinne zu fassen, in deren innerlich zweckbeziehender Ordnung auch die „Zeiten" jeder Weltepoche und Welterscheinung bestimmt seien, wodurch jener „Organismus der Zeiten" allein begreiflich werden kann. Aber eine wirkliche Zeit ist dies noch immer nicht, sondern nur das Denken einer gewissen Zeitordnung.

Schelling jedoch scheint sehr fern davon, diese allein verständliche Auslegung sich anzueignen, indem nach seinen weitern Erklärungen diese intelligible Welt doch zugleich als höchst real zu denken ist, ja in einer stetigen Stufenfolge sich in die sinnliche und materielle fortsetzt, indem sie als höher organisirte Licht- und Sternenwelt die letztere, die irdische Welt des sinnlichen Raums und der Materialität, umgibt und gleichsam in der Mitte hält, „wobei denn auch Nichts verhindern würde, dass sie Unterschiede und Bestimmungen von blos intelligibler Bedeutung als räumliche erkennen liesse" (S. 492, 493). Daraus erklärt sich, dass nicht jene stolzen Lichter des Himmels, die sich in gewissem Sinne über das Menschliche erhaben dünken dürfen und zur Idealwelt gehören, die Wohnstätten des Menschen sind, sondern die niedrige Erde; „denn es heisst auch hier: den Demüthigen gibt er Gnade. Er hat den Menschen so hoch geachtet, dass der eine Mensch der Erde ihm genug war. Ueberhaupt aber gehen die Wege der Schöpfung nicht vom Engen ins Weite, sondern vom Weiten ins Enge." Auch im Uebrigen behauptet Schelling, in merkwürdiger Uebereinstimmung einerseits mit einer ältern Fraction der Hegel'schen Schule, anderntheils mit einer gewissen Klasse von Orthodoxen, dass die Erde, als Mittelpunkt des Weltalls, die einzige Stätte zur Verwirklichung des endlichen Geistes, und dadurch vermittelt, des höchsten Actes der Weltvollendung, der Menschwerdung Gottes sei, wodurch er nun vollkommen „Herr des Seins" geworden.

Wir lassen die Frage über das Wahre oder mindestens Wahrscheinliche solcher Hypothesen hier ganz bei Seite, nebenbei nur erachtend, dass es kein unverwerfliches Zeugniss echt wissenschaftlichen Denkens sei, genau zu wissen, was man wissen könne und was nicht; und jenen schwankenden Boden hypothetischer Vermuthungen über das Bewohntsein oder Nichtbewohntsein der andern Weltkörper niemals zu betreten, am wenigsten, so lange noch auf dem festen Gebiete der zugänglichen Wirklichkeit so viel ungelöste Probleme vorliegen. Nur die methodischen Prämissen der ganzen Deduction zu prüfen liegt uns ob. Jene „intelligible“ und doch so reale Welt der kosmischen Principien einer unorganischen, organischen und beseelten Welt — ist sie die Kunde von ihr aus Empirie geschöpft oder aus „reiner Vernunft“, darf sie wirklich zur negativen Philosophie geschlagen werden? Wer könnte an Ersterm zweifeln, indem sie ja in gar nichts Anderm besteht, als im abstracten Umrisse der Wesensstufen, wie sie die tellurische Entwickelung erfahrungsmässig uns darbietet. Ist sie aber dies, ist sie lediglich Begriffsausdruck für ein Factisches und durchaus Erfahrungsmässiges: so fällt damit die weitere Deutung hinweg, welche Schelling ihr gegeben hat, in ihr eine Reihe blosser Weltmöglichkeiten zu sehen, **jenseits** deren Gott, als das Princip und der Entscheider des Wirklichen, zu setzen sei. Die ganze behaupteteErhebung zur Transscendenz Gottes zeigt sich als illusorisch und verfrüht; und wenn Schelling sich ehrlich fragen will, wo er eigentlich stehe mit diesem Theile seiner negativen Philosophie, so hat er in Wahrheit den ganz innerweltlichen Bereich seiner alten Naturphilosophie nicht überschritten, die dadurch ihren ursprünglichen Sinn und ihre Bedeutung nicht verändern kann, dass man sie nunmehr durch Hineinarbeiten in eine etwas abstractere Fassung zur negativen Philosophie zu schlagen versucht.

Mit diesem unmethodischen Beginnen geht in nothwen-

diger Folge das Schwankende der einzelnen Resultate Hand in Hand. Jene Stufenfolge von der immateriellen und intelligiblen Welt „der höhern Gestirne“ bis zur Welt des sinnlichen Raums und der schweren Materie herab, jene behauptete äussere Umgrenzung der sinnlich-räumlichen Welt durch die übersinnliche, in der keine „Ausdehnung“ herrscht und keine räumliche Trennung der Dinge, wo jedes Wesen vielmehr seinen „Ort“ in der „intelligiblen Ordnung“ findet, während doch „Nichts verhindert, dass die Unterschiede und Bestimmungen von blos intelligibler Bedeutung als räumliche erscheinen“, jene ganze kosmische Hypothese scheint kaum eine klare Deutung zuzulassen. Ein solcher „intelligibler Ort“ der Wesen ohne wahre Ausdehnung und Aeusserlichkeit, welcher dennoch als „räumlicher“ erscheinen soll und dessen Gebiet sogar astronomisch die falsche Scheinwelt irdischer Schwere umgibt, gesellt zwei streng abzuscheidende Erkenntnisssphären auf so paradoxe Weise zusammen, dass die unentwirrbarsten Widersprüche dadurch entstehen. Das Bedenklichste aber ist, dass in dieser unklaren und undurchbildeten Begriffsfassung eine der tiefsten Wahrheiten, die Unterscheidung zwischen der realen und der phänomenalen Welt, damit zwar angeregt, nicht aber zu genügender Erledigung gelangt ist. Wir erklären uns näher.

Wem Ausdehnung abgesprochen wird, dem wird eben damit der durchgreifende Charakter blosser Gedankenmässigkeit zugesprochen: es existirt eben nur innerhalb eines Erkenntniss- oder Vorstellungsactes, kann aber in dieser idealen Existenz die höchste ihm zukommende Realität besitzen; wir nennen sie „Wahrheit“. Und in diesem Sinne von einer Intellectualwelt zu reden, in der jedes Wesen seine innere Ewigkeit (vgl. S. 495, 496) und seinen unverrückbaren „intelligibeln Ort“ besitzt, dafür können die triftigsten speculativen Gründe vorliegen. Eine solche aber hat keinerlei unmittelbares Verhältniss zur realen Welt, und einen directen

oder indirecten „Uebergang“ von der einen in die andere zu suchen, ausser in dem verschiedenen Verhältniss, in welches der erkennende Geist dabei eingeht, ist ein vergebliches und sich selbst widersprechendes Unternehmen.

Andererseits aber ist mit grösster Entschiedenheit zu behaupten: dass Ausdehnung die Grundbestimmung alles Realen **als** solchen sei; und auch jede höhere, der Schwere und starren Materialität entnommene Welt, sofern sie real sein soll, muss daran theilnehmen. Aber dieser nothwendige Begriff eines ausgedehnten Realen schliesst keineswegs mit gleicher Nothwendigkeit die andern empirischen („phänomenalen“) Bestimmungen in sich, welche die gewöhnliche Ansicht mit dem Begriff der Raumexistenz zu verbinden pflegt, nämlich die Bestimmungen undurchdringlicher Körperlichkeit und wechselseitiger Ausschliessung der Massen. Es wäre ohne Zweifel eine der tiefsten und folgenreichsten Entdeckungen des neuen Schelling'schen Systems geworden, wenn er das philosophische Bewusstsein der Gegenwart entscheidend darüber aufgeklärt hätte, dass zwar Ausdehnung eine innerlich nothwendige und schlechthin gemeingültige Grundbestimmung alles Realen sei, dass aber die weitern Eigenschaften der Undurchdringlichkeit und starren Ausschliessung der Körper nicht daraus folgen, sondern eine lediglich phänomenale und die wahre Raumexistenz der Wesen gar nicht ausdrückende Bestimmung ausmachen.

Aber auch über jene Lehre selbst, die freilich ganz noch zu den esoterischen gehört, welche daher von der bisher herrschenden Speculation kaum berührt, viel weniger aufgehellt worden ist, scheint uns Schelling nach den hier vorliegenden Erörterungen noch nicht zu entscheidendem Abschlusse gelangt zu sein. Woher er historisch den Impuls zu dieser ganzen Auffassung empfangen, ist wol kaum zu verkennen. Er liegt in der bisher unverstanden gebliebenen theosophischen Lehre, die von J. Böhme ausgebildet und

nachher auch von Fr. Baader adoptirt worden ist: dass nur ein Theil (und zwar der dritte) der „ewigen Schöpfung“, der Licht- oder Engelwelt, durch den Abfall Lucifer's der Finsterniss, dem Gesetze der Schwere und der mechanischen Körperlichkeit anheimgefallen sei. Jenseit dieser „Finsterwelt“, welche eben darum blosse Scheinwelt ist, herrschen andere, höhere Existentialbedingungen. G. H. Schubert in seinem Werke: „Die Urwelt und die Fixsterne“ (Dresden 1822, 2. Aufl. 1839), hat diesen Gedanken weiter ausgeführt und ihn durch astronomische Gründe ausdrücklich zu unterstützen gesucht. Auch Schelling hat diese Grundanschauung sich angeeignet, ohne jedoch, wie wir erachten müssen, das grosse Ferment der Wahrheit, welches in ihr liegt, zum eigentlich philosophischen Erfunde herausgestalten zu können. Er behauptet gleichfalls die Existenz von höhern idealen Lichtwesen, die uns in räumlicher Vorstellung als eine Sternenwelt erscheinen jenseit dieser Welt der „trägen“ Materie (S. 426, 430), in der jedes Wesen aus seinem ursprünglichen (intelligibeln) Orte herausgeworfen, in ein zufälliges Wo gerathen ist, welches nun in ihm stete Unruhe, d. h. Bewegung erzeugt, worin eben der „sinnliche Raum“ seinen Grund hat, „dessen Natur die vollkommene Gleichgültigkeit gegen seinen Inhalt ist“. Die der Materialität mehr entfremdeten Wesen leiden weniger von dieser Unruhe, welche sie ihrer wahren Stelle entrückt. So die Weltkörper, „die über der Unruhe der beseelten Welt am weitesten erhaben sind“. Diese Gleichgültigkeit gegen ihren Ort, die Heimatlosigkeit, steigert sich nun mit dem Grade der Beseelung der Wesen und erreicht im Menschen ihren Gipfel, der allverbreitet auf der Erde von jeder bestimmten Oertlichkeit abstrahiren kann (S. 430). Dies, was offenbar ein Vorzug des Menschen ist, das Siegel seiner selbständigen, in sich gegründeten Natur, was auch Schelling mitnichten in Abrede zu ziehen scheint, sollte doch nach der ganzen Consequenz der hier vorgetragenen An-

sicht vielmehr für das Gegentheil, für das Zeugniss des gesteigerten Abfalls von jener intelligiblen Ordnung gehalten werden.

Wie dem jedoch auch sei, was ist nach Schelling der eigentliche Ursprung und Entstehungsgrund jener abgefallenen Welt, noch dazu, wenn wir mit dem Begriffe der Nichtrealität, des „Scheines", Ernst machen wollen? Mit der Vorstellung eines „Abfalls" und ähnlicher symbolischer Bezeichnungen ist wol zugeständlich philosophisch Nichts wahrhaft erklärt, indem nunmehr die Frage sich erneuern muss, worin denn jener Abfall bestehe und was seine begreifliche Wirkung gewesen sei?

Hierüber nun, wie über alle damit zusammenhangenden Fragen, gestehen wir einen klaren, vollständigen, zugleich in allen Theilen übereinstimmenden Aufschluss in Schelling's gegenwärtiger Darstellung so wenig gefunden zu haben, als in der ersten, frühesten, worin er auf die gleiche Ansicht schon vorspielte, in seiner Schrift: „Philosophie und Religion" (1804). Er bekennt sich zwar — was Vielen gewiss nicht geringe Ueberraschung bereitet haben mag, als sie zuerst es lasen — in diesem Punkte seiner Weltansicht zu einem „subjectiven Idealismus", ausdrücklich in Kant'schem, nicht in Fichte'schem Sinne (S. 464, 465); und es wäre damit ohne Zweifel eine entscheidende Antwort auf die Frage nach dem Entstehungsgrunde jener „abgefallenen" Welt gegeben, ja nach unserer Ueberzeugung das ganz Richtige gefunden, wenn die übrigen Theile der Schelling'schen Weltansicht damit in Uebereinstimmung zu bringen wären. Aber auch noch allgemeinere Fragen erheben sich dabei.

Die erste ist: was die eigentliche, in allen Wandlungen, welche die Kant'sche Lehre bei den Nachfolgern erfahren, standhaltende und nicht zu erschütternde Wahrheit des Kant'schen Idealismus sei? Die andere: ob dieser Sinn in die Schelling'sche Gesammtansicht sich willig einfüge, oder

ob nicht vielmehr die Aufnahme dieses fremden Elements derselben eine völlige Umwandlung bereite? Die erste Frage namentlich ist von so entscheidender Wichtigkeit für die ganze gegenwärtige Speculation, dass es dem Referenten wol erlaubt sein dürfte, an seine frühern kritischen Untersuchungen darüber zu erinnern und ihr Resultat kürzlich auszusprechen.*) Denselben Vorzug nämlich, welchen Schelling dem Aristoteles vindicirt, dass jeder Philosoph sein Denken an ihm erproben, „wie an einem Schleifstein wetzen solle", muss die Gegenwart weit füglicher J. Kant zugestehen. Was er eigentlich und in Wahrheit geleistet, hat die philosophische Folgezeit bestätigt und nur immer heller ins Licht gestellt; ebenso wol an den Fehlgriffen, die durch Abweichungen von ihm begangen worden sind, als an den entscheidenden Winken der Orientirung, die man in ihm finden kann und deren Bedeutung noch weit in unsere speculative Zukunft hinausreichen wird.

Bekanntlich hat der Idealismus Kant's darin seinen Ursprung, dass er Raum und Zeit für apriorische, aber eben darum für lediglich subjective Anschauungsformen des menschlichen Bewusstseins erklärt. Das Objective ist nicht an sich in Zeit und Raum; es muss nur also angeschaut werden nach den apriorischen Bedingungen unsers Bewusstseins. Was daher in den Eigenschaften der angeschauten Dinge von zeitlich-räumlicher Beschaffenheit ist, das ist nichts Objectives, sondern auf die Seite des Subjectiven einzutragen. Nun zeigt sich aber, dass alle in empirischer Anschauung gegebenen, wie in den Verstandskategorien denkbaren Eigenschaften des Objectiven ohne die Formen von Raum und Zeit gar nicht zu fassen sind; und so ergibt sich, nach dieser Prämisse ganz folgerichtig und gleichsam wider Kant's Willen, das ungeheuere Resultat:

*) Vgl. des Verfassers Beiträge zur Charakteristik der neuern Philosophie, 1. Ausg. (1829), S. 116—143; 2. Ausg. (1841), S. 184—194.

dass schlechthin gar Nichts vom Objectiven theoretisch erkennbar sei. Die Dinge „an sich“ sind unbekannte Grössen. Dennoch darf darum der Begriff eines Objectiven überhaupt nicht weggeworfen werden, und Kant hat unsers Erachtens mit vollem Rechte in seiner der zweiten Auflage der Kritik hinzugefügten „Widerlegung des materialen oder psychologischen Idealismus“ diesen Punkt aufs nachdrücklichste hervorgehoben. *) Der in der ganzen Deduction begangene Fehler liegt aber nicht im Ergebniss, noch auch darin, dass, wie Fichte meinte, das Resultat nur halb gezogen sei, indem die leere Vorstellung eines Dinges an sich hier zurückbleibe; sondern er liegt in einem fast unbemerkbaren Versäumniss des Anfangs, welches nachher in der mit so merkwürdiger Consequenz zu Ende geführten Rechnung freilich zu einem gewaltigen Deficit aufschwellen musste.

Kant schliesst folgendergestalt: Was nicht „von Aussen“, durch Empfindung im Bewusstsein „empirisch gegeben“ ist, das hat seinen Grund und Ursprung **blos** im Subjectiven. Raum und Zeit sind von dieser Art; sie gehen aller Empfindung voran und machen dieselbe allererst möglich: sie sind reine, ursprüngliche „Grundanschauungen“. Daher sind sie einerseits von ebenso apriorischem, wie andererseits von blos subjectivem Charakter. In jenem Wörtlein „blos“ liegt der unwillkürliche Grund des Irrthums; Kant hatte weit mehr bewiesen, als er aussprach. Das eigentliche Ergebniss war, dass Raum und Zeit die schlechthin nothwendigen (apriorischen) Grundbestimmungen alles Realen, Anschau- wie Denkbaren seien, objectiv ausgedrückt: absolute Grundformen, subjectiv: absolute Grundanschauungen für alles Reale. Und wie vermöchten sie denn in Wahrheit letzteres zu sein, wenn sie nicht in ganz gleicher Weise auch jenes, das gemeingültig Objective wären?

*) Kant's Kritik der reinen Vernunft, 5. Aufl. 1799, S. 274 fg.; vgl. Vorrede, S. xxxix.

Dass mit dieser kleinen, aber nothwendigen Berichtigung ein Idealismus specifisch anderer Art entsteht, liegt am Tage, indem nun das Reale (das „Ding an sich") nicht mehr in eine völlig utopische, so unanschaubare wie unbegreifliche Welt der Raum- und Zeitlosigkeit entrückt, sondern gerade als das absolut Präsente, in den Erscheinungen Allgegenwärtige, Erforschbare festgehalten wird, ohne doch sensualistisch dem Empfindungsinhalt eine reale Bedeutung beizulegen, die er nicht hat. Denn dass der reine Empfindungsinhalt nichts Objectives bei sich führe, darin hat Kant völlig Recht behalten, und die gründliche psychologische wie physiologische Forschung hat dies nur bestätigt. Er ist Phänomen eines Objectiven, aber selbst nicht objectiv.

Freilich war es zu Kant's Zeiten noch nicht möglich, den Begriff des objectiven Phänomens von dem des subjectiven bestimmt zu sondern, da dies bis zur Stunde noch nicht durchgreifend geschehen ist. Die „Sinnenwelt" ist objectives Phänomen; blos subjectives wäre sie alsdann, wenn sie lediglich und durchaus nur aus dem Wesen des Bewusstseins hervorginge. Jenes war Kant's wahre Meinung; das Letztere Fichte's Behauptung, welcher, auf jenen noch unaufgehellten Unterschied hin, aber sehr mit Unrecht, den Kant'schen Idealismus der Halbheit und Inconsequenz beschuldigte, während Kant vielmehr besonnen genug war, trotz jener am Raum- und Zeitbegriffe begangenen Versäumniss, den ihm unentbehrlichen und innerlich geforderten Begriff eines „Dinges an sich ausser dem Bewusstsein", d. h. eines Objectiven, dem Phänomene der Sinnenwelt zu Grunde Liegenden, Realen, nicht aufzugeben. (Damit hängt auch, nebenbei sei es erinnert, das entgegengesetzte Urtheil über die Vorzüge der ersten und der zweiten Ausgabe von Kant's „Kritik der reinen Vernunft" zusammen. In der ersten, behauptete Fichte und Schopenhauer nach ihm, sei von Kant sein Idealismus viel entschiedener, mithin consequenter,

ausgesprochen worden, als in der spätern Ausgabe, wo er, wie Schopenhauer dies sich auslegt, aus Schwäche und Menschenfurcht eingelenkt habe. Wir finden in beiden Redactionen der Kritik nicht „verschiedene Idealismen", sondern eine und dieselbe Grundansicht; in jener allerdings noch frischer und energischer ausgesprochen als in der zweiten, aber sachlich in keiner andern Weise, während die zweite einzelne Wendungen und ganze Ausführungen, welche eine falsche (subjectivistische) Deutung erhalten hatten, mit andern unzweideutigen Ausdrücken vertauscht hat. *)

So ist nun aufs eigentlichste die Stätte und der geheime Quellpunkt jener „aussergöttlichen Welt" entdeckt: sie ist die Wirkung unserer Versinnlichung, sie entsteht auf dem Augpunkte unseres Sinnenapparats. Nur für diesen wird die Welt der realen Wesen, ihrer raum- und zeiterfüllenden Wechselwirkungen und Ereignisse zum Phänomene einer Körperwelt; nur darum ist der Geist genöthigt, statt das Reale in unmittelbarer Anschauung (intuitiv) zu besitzen, auf dem Umwege des Denkens (discursiv) durch eine Reihe vermittelter Schlüsse zu dessen Wahrheit und zu den eigentlichen Ursachen zu gelangen. Darum überhaupt, dürfen wir sagen, ist nach dem Loose dieser endlichen Welt Mühe und Irrthum vor die Pforte der Wahrheit gestellt. Denken und sinnliche Anschauung stehen einander getrennt gegenüber; wir können nur mittelbar (radio indirecto) die Wahrheit erkennen, und anstatt unmittelbarer Intuition ist Erforschung nothwendig. Aber nicht völlig scheint jene uns geraubt; denn merkwürdiger Weise durchdringt sie in einzelnen plötzlichen Strahlen unsern Geist, eine

*) Referent hält den ganzen Streitpunkt durch Hartenstein's Abhandlung über diesen Gegenstand bei Gelegenheit seiner Sonderausgabe von Kant's „Kritik der reinen Vernunft" (Leipzig 1853) für vollkommen entschieden und erlaubt sich auf eine beurtheilende Anzeige derselben von H. Ulrici in dieser Zeitschrift, XXIII, 312—318, zu verweisen, welcher er in allen Stücken beitreten muss.

innere Welt übersinnlicher Beziehungen aufs eigentlichste ihm „offenbarend". Und so ist durch jene Thatsache zugleich der Begriff der Offenbarung, eines Eintritts von Intuitionen jenseitiger Verhältnisse, für eine erschöpfende Erkenntnisslehre ein sehr wichtiger und unentbehrlicher geworden.

Allerdings liegt hier noch ein weiter Spielraum neuer Untersuchungen und ungelöster Fragen, deren Stätte entdeckt zu haben, wir gerade als die grosse weltgeschichtliche That Kant's bezeichnen müssen, in dessen Pfaden zu wandeln und jene Untersuchung um einen Schritt weiter geführt zu haben auch für uns die Zuversicht erzeugt, auf rechtem Wege zu sein. Will man jene phänomenale Welt mit Schelling das Werk eines „Abfalls" nennen, so vergesse man nur nicht, dass sie dies lediglich in idealem Sinne sei. Es ist durch ihr „unvorhergesehenes" Entstehen realiter Nichts verrückt im Grundwesen der Dinge. Auch ist jene Scheinwelt nicht ausser der realen, gleichsam ein neben sie hinfallender Schein, sondern das nothwendige objective Phänomen, welches durch die realen Dinge in unsern Geist geworfen wird zufolge der eigenthümlichen Form seiner Versinnlichung, die aber nichts innerlich Dauerndes, vielweniger ein Unbedingtes in sich schliesst. (Es ist derselbe Begriff, den Kant und seine Schule, freilich unvollständig, weil blos negativ und ohne den eigentlichen nähern Hergang dabei zu entwickeln, „die ursprüngliche Einrichtung unseres Erkenntnissvermögens" nannten.) Das „Erdgesicht", wie unsere Anthropologie es heisst, die „Figur dieser Welt", wie Schelling in einer Stelle voll kühnen Tiefsinns es bezeichnet*), ist durch und durch nichtig und vergäng-

*) S. 467, 468: „Bemerken Sie wohl: «Die Figur (also diese Welt ist überhaupt nur eine Figur, eine Gestalt), die Figur dieser Welt vergeht» — die Welt geht vorbei (wie ein Schauspiel oder wie ein vorüberziehendes Heer) sammt ihrer Begierde, d. h. der Begierde, der Sucht, in der sie allein ihr Sein hat; ihr ganzes Wesen ist Begierde, nichts Anderes.

lich. Auch darin sind wir mit Schelling einverstanden, dass sie erweislich mit dem Tode uns entschwindet; denn dieser ist gerade die Entsinnlichung unsers Wesens. Aber damit ist in Wahrheit nichts entschwunden, weder in uns, noch ausser uns, oder in der Welt des Realen verändert, sondern wir sind nur, von diesem Bilde der Vergänglichkeit befreit, in die Welt des wahren und eigentlichen Seins ein- oder zurückgekehrt. Hiermit nun scheint wirklich jenes „finstere Geheimniss", wie es einst F. H. Jacobi im Gefühle theoretischer Zerknirschung nannte, gelöst, das Geheimniss „von der Entstehung des Endlichen, Sinnlichen, der Realität uns Entfremdenden". Nicht wahrhaft geschieden sind wir von der Welt ewiger, unvergänglicher Dinge; vielmehr stehen und wirken wir mitten unter ihnen, und wir selbst sind gleichen, unvergänglichen Wesens. Nur auf dem Augpunkt unsers sinnlichen Bewusstseins bilden sie die Configuration vergänglicher Erscheinungen, deren innere Veränderung wir sinnlich nur lückenhaft unterbrochen, in unwahrem Zeitverlaufe, deren innerlich ausdehnende Wirkung wir sinnlich nur roh und oberflächlich (als materielle Masse) gewahren können, und deren sinnlich aufgefasste Causalitätsverhältnisse gleichfalls unwahr und lückenhaft sind. Die Hume'sche Kritik des Causalitätsverhältnisses hat immer noch ihre Wahrheit für alles sinnliche Geschehen und alle äusserlich sinnlichen Zusammenhänge. Der Idealismus und die Kritik des sinnlichen Erkenntnissinhaltes sind wieder völlig in ihre Rechte eingesetzt, nicht aber um bei dieser Negation stehen zu bleiben, sondern um dem Realismus seinen sichern, fortan unbestrittenen Boden zu bereiten.

Der Umstand nun, dass Schelling, in directem Gegensatze gegen die früher einseitig behauptete Identität des

---

Das sind Aussprüche des Neuen Testaments, und wenn eben dasselbe die sichtbare Welt diese Welt nennt, so liegt deutlich die Meinung zu Grunde, dass sie die mit dem gegenwärtigen menschlichen Bewusstsein gesetzte und wie diese vorübergehende ist."

Endlichen und Unendlichen, jetzt wenigstens in gewisser Art zur entgegengesetzten, einzig gründlichen und an sich unabweislichen, zugleich aber das ganze menschliche Bewusstsein um eine Stufe erhöhenden Wahrheit sich bekennt und mit der ganzen Tiefe seiner Penetration und Höhe der Gesinnung, welche alle seine Geisteswerke adelt, zum energischen Vertreter derselben sich macht; — dies und dies allein halten wir für die bedeutungsvolle That, die auch jetzt sein Wiederhervortreten uns als heilbringend bezeichnen lässt; und persönlich begrüssen wir diese Uebereinstimmung als den glücklichsten factischen Erweis von der innern Wahrheit dieser Grundansicht. Auch dass Schelling hierbei an Kant's Idealismus, freilich in einer innerlich nicht genugsam motivirten Wendung, anknüpft, zeugt deutlich für das tiefdringende Verständniss seines grossen philosophischen Vorgängers, dessen wichtigstes Vermächtniss er dadurch der Vergessenheit hat entziehen helfen. Auch die weitere daran sich anknüpfende Entwickelung des Wortsinnes von μακάριος, glückselig: dass nur derjenige so zu nennen sei, dessen „Herz" (κέαρ) zur Ruhe gekommen und von einem ewigen Geistesgehalte andauernd erfüllt, Sich Selbst zu vergessen vermöge: diese Entwickelung müssen wir als eine der anziehendsten und tiefgeschöpftesten des sonst so reichhaltigen Werkes erklären (S. 474, 475).

Um so nöthiger erscheint es uns jedoch, im Interesse jener hohen Wahrheiten alle trüben Elemente davon abzuscheiden und vor Allem festzustellen, was darin zu voller, unzweifelhafter Evidenz gebracht und was noch von hypothetischer Natur sei. In Bezug auf Schelling ist, wie schon bemerkt, diese Frage nicht daurchaus leicht und sicher zu beantworten, weil seine Erklärungen darüber sich dem völligen Verständniss und einer durchgreifenden Consequenz zu entziehen scheinen. In Bezug auf „diese" Welt, die sinnliche, nennt er sich subjectiven Idealisten, und das Entscheidende dieses Zugeständnisses haben wir anerkannt. Dennoch

tragen die schon angeführten Stellen, in denen er seine kosmologische Hypothese entwickelt, ein ganz realistisches, kein idealistisches Gepräge. Es erscheint wirklich so, als wenn die „Licht"- und die „materielle" Welt real ausser einander zu denken wären, nicht also, dass die materielle Welt nur die durch unser versinnlichtes Bewusstsein verdunkelte „Licht"-(Real-)welt selber sei. Ebenso wenig erklärt er die Entstehung der physischen Materialität (im Gegensatz der „metaphysischen", wahren) auf idealistische, sondern ganz nur auf realistische Art (S. 426). „Was in einer ihm natürlichen Bewegung aufgehalten wird, tritt in sich selbst zurück, ohne dass die vorausgegangene Bewegung dadurch vernichtet wird. Die natürliche Mitte dieser beiden Bewegungen, des Vor- (dem Ziele zu) und des Zurückgehens, ist die Ausdehnung, die nächste Stufe nach der reinen Materialität." Diese nennt er an andern Stellen die „metaphysische", in welcher jedes Wesen für sich besteht, ohne jedoch die andern auszuschliessen, in der „kein Raum war, den Jedes für sich mit Ausschliessung der Andern hatte, sondern nur ein untheilbares Sein, so zu sagen, nur Ein Punkt, aber in dem intelligibler Weise Alles begriffen und an seiner Stelle war" (S. 428). Im „Sichselbstwollen" jedes Wesens liegt aber der Grund jener Ausdehnung, durch welche es „seinen Raum für sich zu nehmen und alles Andere davon auszuschliessen sucht". So entsteht der „sinnliche Raum" und die Sinnenwelt, in der „Jedes seiner ursprünglichen Ordnung entrückt ist".

In dieser offenbar ganz realistischen, nicht idealistischen Deduction sind nun ausserdem noch, wie wir erachten müssen, mancherlei wohl von einander zu sondernde Elemente concrescirt, deren schärfere Gliederung und abgestufte Betrachtung dem Ganzen erst Wahrheit verleihen kann. Schon im Vorigen haben wir gezeigt, dass jener „intelligible Raum" und die „metaphysische" Ordnung der Dinge, welche jede „Ausdehnung" und jedes „Fürsichsein" derselben aus-

schliesst, wenn sie überhaupt denkbar sein sollen, ausdrücklich ihre Realität negiren und nur das ideale Vorbild einer Welt bezeichnen können, wie es die Thätigkeit eines erkennenden Geistes entwirft.

So erhalten wir als ersten Moment einen vorwirklichen Gedankenkosmos, der zu Raum und Zeit in gar keinem realen Verhältnisse steht, wiewol beide als schlechthin nothwendige Formen alles Realen im Systeme seiner ewigen Gedanken allerdings mitgesetzt sind. Es ist schon gezeigt worden, dass der „Uebergang" von dieser idealen Begriffswelt, von diesem „Gedankenkosmos", in die reale Welt kein objectiver Uebergang, wie es bei Schelling erscheint, sondern lediglich ein Fortschreiten des erkennenden Subjects von einer, der ontologischen, Erkenntnissweise in die andere, die realphilosophische, sein könne.

Wir kommen zum zweiten Momente. Schelling findet im „Sichselbstwollen" jedes Weltwesens den eigentlichen und letzten Grund seiner Ausdehnung; und hierin müssen wir wiederum einen jener tiefen Blicke des Genius erkennen, deren Reichthum gerade Schelling's eigenthümliche Begabung ausmacht, ohne dass es ihm in gleichem Masse gelungen wäre, strengwissenschaftlich sie zu verwerthen. Er hat mit jenem Worte den innersten metaphysischen Grund des Raums, aber zugleich auch der Dauer (der innern, wahrhaften Zeit) aufgedeckt. Das Sichrealisiren, Selbstbehaupten jedes Wesens macht es zum Zeiträumlichen; in beiden unabtrennbaren Bestimmungen ist nur das absolute Sichquantitiren alles Realen, Qualitativen ausgesprochen. Mit diesem Begriffe der „Ausdehnung" ist jedoch keineswegs, wie Schelling behauptet, zugleich die Form der schlechten Endlichkeit oder „Scheinwelt", die wechselseitige Ausschliessung der Wesen gesetzt. Durch das raumsetzende „Sichwollen" (um bei dieser halballegorischen, aber prägnanten Bezeichnung stehen zu bleiben) gibt eben damit das eine Reale auch Raum (oder Blösse) dem andern, qualitativ

oder innerlich es ergänzenden, um nun in vollständige oder theilweise Wechseldurchdringung mit ihm zu treten. Das Sichwollen ist zugleich Ergänzungs-Bedürfniss, schliesst „Wollen" (Suchen) des Andern ein; Beides ist schlechthin unabtrennbar von einander, und erst hierin ist das Geheimniss des endlichen Daseins vollständig ausgesprochen, weil es auf die durch Alles hindurchwaltende, innerlich harmonisirende Einheit hinweist. Dass aber der Grund alles endlichen Sonderdaseins, aller Creatürlichkeit solchergestalt auf „Wollen", Selbstrealisation, Sicherheben aus seinem Wesensgrunde, beruhe, darin haben wir allerdings eine jener tiefen Wahrheiten zu erkennen, welche Schelling seit seiner Abhandlung über die Freiheit zur erneuerten Anerkenntniss gebracht. Zur erneuerten, sagen wir, weil er selbst und wir Alle diese grosse Einsicht zuerst dem Tiefblicke eines Jakob Böhme verdanken.

In diesem Willensprincip als solchen dürfen wir jedoch keineswegs zugleich das Princip des Sichlosreissens von der Einheit finden wollen. Jener „Selbstschöpfungswille" der Dinge ist ursprünglich gesund und die Wurzel aller kräftigen Lust und Freude ihres Daseins, weil und so lange er der durchgreifenden Einheit sich nicht verschliesst, welche eben in ihnen das gesunde und ursprüngliche Ergänzungsbedürfniss, die Hingabe an das Andere rege erhält. Dies Gesetz gilt im Physischen, wie im Organischen und Ethischen; und so wird es vollkommen erklärlich, dass die Möglichkeit eines Umschlagens des Selbstwillens in die Selbstsucht, d. h. der Entartung und des Bösen, in jedem Wesen desto grössern Spielraum gewinnt, je tiefer und bewusster sein Selbstwille und je grösser der Umfang (die Forderung) seiner Ergänzungen ist; daher erst im Menschen die an sich universale Möglichkeit der Selbstverhärtung oder des Bösen in ihrer sichtbaren Gestalt und Breite hervortreten kann, ohne darum, wie von Schelling geschieht,

den menschlichen Geist oder das Ich zum Erfinder des Bösen, zum Grunde des Abfalls der ganzen Natur zu machen. Doch bekennen wir das Gefühl der Unbehaglichkeit, mit so allgemeinen Andeutungen hier uns begnügen zu müssen, zumal da wir hoffen dürfen, durch eine ausführliche, metaphysische und psychologische Darstellung der Lehre vom Bösen (in der „speculativen Theologie“ und in der „Ethik“) jene wichtige Frage ihrem Abschluss näher gebracht zu haben.

Aus gleichem Grunde müssen wir auch Schelling's Satz: „Der unergründliche Act der Willensthat, durch den das Ich entsteht, sei der nämliche, durch den für dasselbe diese Welt — die Welt ausser der Idee — gesetzt ist“ (S. 464, 466), für ungenügend, ja für irreführend erklären. Es ist vollkommen begreiflich und bei anderer Gelegenheit vollständig nachgewiesen (in unserer „Anthropologie“), wie auf dem Standpunkte des Sinnenapparates die phänomenale Umbildung jener realen Welt, das „Erdgesicht“, sich gestalten müsse; aber unverständlich wird die Sache, wenn eine Willensthat des Ich und zwar die eines abgefallenen Willens dabei hineingezogen wird. Mit unvermeidlicher Consequenz entsteht daraus jene trübe ascetische Ansicht von der Sinnenwelt, welche theoretisch wie praktisch gleich ungenügend bleibt. Theoretisch übersieht sie, wie jene phänomenale, im menschlichen Bewusstsein sich bildende Welt zugleich in ihm den Ausdruck der Schönheit empfängt, so gewiss die an sich blos mathematischen Verhältnisse unter den realen Wesen durch den Geist und für ihn mittels der Sinnenauffassung zu einer Welt des reichsten Licht- und Farbenschmuckes und entzückenden Wohllautes erhoben werden. Praktisch entsteht daraus jene abstracte Entsinnlichung, jenes naturfeindliche Fliehen des Genusses, statt ihn zur freien Schönheit geistiger Erfrischung zu steigern. Allerdings ist die gesammte „Sinnenerscheinung“ nichts

Reales, noch Definitives; sie ist eine der möglichen Weltauffassungen, und sicherlich nicht die höchste oder eindringendste; auch bleibt, dies in unzweifelhafter Klarheit zu erkennen, eine der wichtigsten Errungenschaften menschlicher Erkenntniss. Aber selbst diese Welt ist so göttlicher Schönheit und Weisheit voll, dass sie nichtsdestoweniger als „Kosmos", als Vernunftsystem angesprochen werden muss, überhaupt als eine von Gott „gewollte" und gesegnete, nicht „aussergöttliche". Ja wir müssen urtheilen, dass Schelling durch diese Lehre von einem realen Abfall des menschlichen Geistes und einer wirklich „ausser Gott gerathenen" Welt das Resultat seiner Lehre sich selber degradirt habe, indem er nun genöthigt ist, jener realen Gottentfremdung eine ebenso reale Wiederbemächtigung durch Gott entgegenzustellen, sodass, was wir im Vorigen schon beklagten, die Erlösung der Menschheit durch Christi Erscheinen und Alles, was mit jener grossen, geistig ethischen Grundthatsache zusammenhängt, in unwillkürlicher Herabstimmung den schiefen Sinn eines kosmischen Vorganges erhalten hat.

Dieser Mangel im Endresultate hängt indess tiefer, als man auf den ersten Blick meinen sollte, mit dem methodologischen Grundgebrechen zusammen, dessen wir schon wiederholt gedachten; ja er reicht auf diese Weise bis in die allerersten Anfänge der Schelling'schen Lehre zurück, bis in sein „Identitätssystem". Wenn er damals es aussprach: dass über die Natur philosophiren nichts Anderes hiesse, als sie „schaffen", d. h. ihre Selbstschöpfung im nachconstruirenden Gedankenprocesse wiederholen, so war dies eigentlich nur die Uebertragung des Selbstconstructionsprocesses, den Fichte's Wissenschaftslehre am Bewusstsein vollziehen wollte, auf das absolute Subject-Object. Die Nachconstruction des Bewusstseins wurde hier ohne Weiteres zur Nachconstruction des ganzen Universums in der absoluten

Vernunft“ gesteigert, die unüberschreitbare Schranke des Subjectiven übersprungen. *)

Jene Aufgabe bei Fichte konnte ohne besondern Erweis als erreichbar bezeichnet werden; denn das menschliche Bewusstsein ist sich selber immanent, und so wird ein solcher Gedankenprocess an sich selber begreiflich. Nicht so diese Steigerung der Aufgabe bei Schelling. Schon hier musste die Frage sich erheben nach der Möglichkeit einer solchen nachschöpferischen Selbstconstruction des absoluten Princips im menschlichen Denken. Denn dass Schelling's „intellectuelle Anschauung“ ein grossartiges, aber unbewiesenes Postulat sei, kam bald an den Tag. Die wissenschaftliche Begründung dieses Postulats, die Antwort auf jene Frage sollte bekanntlich Hegel's „Phänomenologie des Geistes“, ja sein ganzes System sein. Wir brauchen an die spätern, gegen Hegel gerichteten umständlichen Verhandlungen über diesen Punkt nicht zu erinnern. Als Gesammtresultat derselben ergab sich: dass nur auf pantheistischem Standpunkte, dem Göttliches und Menschliches schlechthin zusammenfallen, ohne handgreifliche Inconsequenz die ungeheuere Behauptung gewagt werden könne, das menschliche Denken sei dem göttlichen identisch zu erachten, dass mit Einem Worte Theocentrisches und Anthropocentrisches ununterscheidbar sich decken. Wenn aber das pantheistische Princip widerlegt ist, fällt auch jene behauptete Identität dahin und es entstehen ganz neue methodologische Fragen. Nun hat aber Schelling in seiner neuesten Philosophie demselben gründlich und entschieden abgesagt; ja er accentuirt jetzt den

*) In dem schon erwähnten „Briefwechsel“ zwischen beiden Denkern sind die Briefe besonders auszuzeichnen, in denen Schelling diese „Erweiterung der Wissenschaftslehre“ Fichten eindringlich zu machen sucht, und die Antworten, die dieser darauf gibt, in welchen er jenen unablässig darauf hinweist, dass jedes Sein nur in einem Denken für uns existire, jedes Objective nur in Bezug auf ein Subject. Eine künftige Geschichte der Philosophie wird wohlthun, diese ersten Anfänge einer nachher vielverhandelten Grunddifferenz wohl im Auge zu behalten.

Unterschied des menschlichen Geistes vom göttlichen — sein Aussergottsein — in einem Grade, welchem beitzutreten wir Anstand nehmen. „Der natürliche Mensch weiss Nichts von Gott; durch sinnlich vernünftige Erkenntniss kann er sich nicht zu ihm erheben. Er gewinnt Kunde von ihm nur durch (historische) Offenbarung.“ So lauten jetzt die mit gleicher Zuversicht vorgetragenen, der allgemeinen Grundansicht nach diametral entgegengesetzten Aussprüche. (Der allgemeinen Grundansicht nach — sagen wir; denn allerdings könnte, was Schelling in früherer Zeit von der „absoluten Erkenntnissart“ und von der Nothwendigkeit behauptete, „durch Abbrechen von der endlichen Causalreihe“ sich zu ihr zu erheben, nach dem ersten oberflächlichen Anschein in analogem Sinne gedeutet werden, während eine tiefere Erwägung sagen muss, dass durch sie jener pantheistische Grundgedanke gerade bestätigt wird.) Nun er aber diesem einmal für immer abgesagt hat, muss er auch die vollen Consequenzen des neuen Standpunktes über sich nehmen. Hier jedoch wirft eine einzige Frage den stolzen Bau des neuen Systems in Trümmer. Es ist die ganz einfache: wie er auch nur aufs entfernteste das Recht begründen könne, jenen theogonischen Process in Gott erlauscht zu haben, der ihm jetzt völlig an die Stelle des alten Selbstobjectivirungsactes des absoluten Subject-Objectes getreten ist? Denn auch er muss zugestehen, dass sein Philosophiren, gleich dem aller menschlichen Denker, den Standpunkt „sinnlich-vernünftiger Erkenntniss“ nicht überschreiten, nicht in Offenbarungen sich bewegen könne; dass insbesondere noch der wissenschaftliche Apparat jener theogonischen Construction nur die wohlbekannten naturphilosophischen Begriffe seien, welche nach ihm ursprünglich und ganz mit Recht ihr Gegenbild lediglich in der diesseitigen Welt finden sollten.

Zu behaupten endlich, dass die Offenbarungsthatsachen des Alten und Neuen Testaments, um speculativ erklärt zu

werden, mit Nothwendigkeit auf einen solchen überzeitlich göttlichen Process, auf „Spannungen der Potenzen", zurückschliessen lassen, möchte, von dem Gewagten der Behauptung an sich selber abgesehen, auch darum für Schelling unstatthaft sein, weil er gerade den Haupttheil dieser Begründung der „negativen Philosophie" zuweist, welche darin besteht, das rein Rationale zu entwickeln und vom göttlichen Offenbarungsinhalte noch keine Kunde zu nehmen. Wenn Schelling daher unbegründeter und unkritischer Weise noch immer auf den theocentrischen Standpunkt sich stellt und den vorweltlichen Selbsterzeugungsact Gottes glaubt nachconstruiren zu können: so erweist sich dies als die letzte, sich selber misverstehende Steigerung des alten idealistischen Grundgedankens, welcher schon einmal, in der Naturphilosophie, sich überstürzt hatte. Es ist die vormalige Willkür mit noch potenzirteren Prätensionen, die am allerwenigsten vor „der Zucht des Kant'schen Geistes", welche Schelling uns jetzt empfiehlt, die Probe bestehen kann. Wir unserer Seits stellen uns wirklich unter dieselbe, wenn wir den anthropo-(kosmo-)centrischen Standpunkt als den allein erreichbaren anerkennen und behaupten, dass Gott durchaus nicht in seinem Ansich, sondern nur indirect und mittelbar, an der Beschaffenheit der Weltthatsachen, für uns erkennbar sei. Damit sind wir aber auch im Stande, die eigentlichen Offenbarungsthatsachen, auf welche Schelling unter unserer vollständigen Beistimmung so entscheidenden Werth legt, zu ihrem Rechte gelangen zu lassen, ohne jene fremdartige, metaphysicirende Deutung ihnen beizumischen. Hierüber wird uns später noch ein Wort zu sagen erlaubt sein.

Nach dieser durchgreifenden Erörterung bleibt uns nur Weniges übrig, um die Charakteristik von Schelling's negativer Philosophie und ihres Verhältnisses zur positiven zu vervollständigen.

Nachdem (in Schelling's Ableitung) das Ich durch die Erhebung des Willens Princip einer aussergöttlichen Welt

geworden ist, bezeichnet er als letztes Ziel der ganzen Bewegung, dass dasselbe „wodurch immer“ dazu gebracht werde, sich selbst wieder zur Potenz, zum Nichtprincip zu machen. Wie dies geschehe, zeigt nun Schelling durch eine Art von Geschichte des menschlichen Selbstbewusstseins, welche zugleich den allgemeinen Culturstufen der Menschheit entsprechen soll. In dieser Entwickelung können wir grosse, treffende Gedanken, Tiefsinn und religiösen Ernst verehren, ohne im mindesten vor dem Willkürlichen und Lückenhaften des ganzen Gedankenzusammenhanges, wie vor dem unkundig Absprechenden einzelner Behauptungen die Augen zu verschliessen. (Was er namentlich über die Bestimmung des Staats als blosser Zwangsanstalt und wider die neuern „Staatsideale“ und das „Vernunftrecht“ sagt, dies lässt sich auf das billigste und schonendste nur dadurch erklären, wenn man urtheilt, dass er über jene Gegenstände kein gründliches Nachdenken sich gegönnt habe. Eben dahin gehört auch, nur nach anderer Seite hin, seine Hypothese von den Menschenrassen, in denen er eigentlich nur — denn seine sachlichen Gründe sind von sehr bestreitbarer Beschaffenheit *) —, um die orthodoxe Ansicht von Adam

*) Um dies Urtheil zu motiviren, verweise ich unter anderm auf das Werk von A. Fr. Pott, „Die Ungleichheit menschlicher Rassen, hauptsächlich vom sprachwissenschaftlichen Standpunkte; ein ethnologischer Versuch“ (Lemgo 1856), in welchem dieser ausgezeichnete Sprachforscher dem Franzosen Gobineau gegenüber, der ähnlich, wie hier von Schelling geschieht, die absolute Unterordnung der schwarzen und gelben Rasse unter die weisse behauptete, aus dem ganz neuen und treffenden Gesichtspunkte der Sprachbildung eines Volks das Gegentheil erweist und namentlich in Bezug auf die Negerrasse alle die Vorurtheile widerlegt, zu denen der oberflächliche Anschein oder eine dem Vortheil angepasste Theorie immer wieder zurückkehrt. Dass bei Schelling die innersten Motive zu dem von ihm behaupteten Gegensatze des Einen „göttlichen“ Geschlechts und der vielen „natürlichen“ Geschlechter in der Menschheit von anderer und tieferer Art sind („Vorlesungen“, S. 500 fg.), versteht sich von selbst. Es ist ausser den angeführten theologischen Gründen besonders seine allgemeine Theorie, dass Alles im Universum nach Obenhin sich zuspitzen, „ins Enge gehen“ müsse, welche ihn

als einzigem Menschenvater und vom Paradiese zu retten, eine Art von Mittel- und Uebergangsform zwischen den höhern Thieren und dem eigentlichen Menschen erblickt. Da wir erwarten, dass diese Willkürlichkeiten in gewissen

---

zu dieser Auffassung veranlasst. Ebenso ist er der Schwierigkeiten eingedenk, welche mit der physischen Abstammung des Menschengeschlechts von Einem Paare und mit der angenommenen Verbreitung desselben von Einer Gegend her verbunden sind. Dennoch soll die „höher beglaubigte Wahrheit" in wörtlichem Sinne Recht behalten, „dass aller Menschen Geschlechter, die auf der Erde wohnen, nur von Einem stammen", dem ersten Menschen, „durch den der Tod und die Sünde in die Welt gekommen, aber von dem auch der göttliche Funke, der Geist der Freiheit und Selbständigkeit auf alle Geschlechter, je nach ihrer Empfänglichkeit, sich fortleitete" (S. 509, 510). Indess scheint er uns den in dieser Ueberlieferung liegenden Sinn bis ins Bedenkliche überspannt zu haben. Sie kann an sich nur bedeuten, was auch durch Historie wie durch Anthropologie bestätigt wird: dass es nur Einen Culturmittelpunkt der Menschheit gegeben habe, dass nur Einem Menschenstamme es verliehen gewesen, culturschöpferisch zu sein, während alle andere Rassen dieselbe aus zweiter Hand, von jenem Mittelpunkte her und durch Verbreitung dieses Stamms empfangen sollten. Aber eine so falsche als unnöthige Folgerung scheint es uns zu sein, die übrigen Rassen, oder wenigstens einzelne, deshalb um eine ganze Stufe niedriger, unter das Niveau des eigentlich Menschlichen zu stellen; denn eine absolute Unempfänglichkeit gegen Sittigung und Cultur ist unsers Wissens auch bei den äusserlich rohesten Stämmen noch nirgends unzweifelhaft nachgewiesen worden. Aber auch der schwächste Grad von Empfänglichkeit für ein Geistiges setzt ursprünglichen, wenn auch tief verborgenen Besitz desselben voraus, so gewiss der Mensch nur das empfangen kann, was in der Tiefe ihm schon angehört. So würde sich hier, jedoch in breitesten Culturabständen, nur wiederholen, was wir auch im Einzelnen als das nothwendige Gesetz alles Geisteslebens betrachten müssen: der Gegensatz von Productivität und Empfänglichkeit — was dennoch nur einen gradweisen, keineswegs einen specifischen Unterschied geistiger Begabung begründet —, und das zweite Grundgesetz: dass jeder Culturfortschritt, jede neue Offenbarung der Ideen zuerst nur die einzelne Persönlichkeit ergreifen und von dieser aus, zunächst in den verwandtesten Geistern zündend, sich verbreiten kann. Dürften wir daher in der Mosaischen Erzählung eine Urkunde über die Schicksale und Verbreitung jenes ältesten Culturstammes der Menschheit sehen — womit vortrefflich übereinstimmt, dass wir uns selbst nach dieser Erzählung (wie auch Schelling mit Recht erinnert) die damalige Erde nicht als menschenleer denken dürfen, sondern als bewohnt von noch uncultivirten Geschlechtern (vgl. Genes. 4, 14–17) —: so würde uns nur im ersten Urbilde entgegentreten, was in der ältesten Geschichte sich stets wiederholt hat, die Verbreitung von Religion, Gesetzgebung und Cultur sammt Staatenbildung durch das Eintreten von

gegenwärtig herrschenden Bildungskreisen die grösste Beistimmung finden und als ein Beitrag zur nöthigen „Bekehrung" der Philosophie begrüsst werden dürften, andererseits jedoch, von der Autorität eines so grossen Namens vertreten, der Philosophie selbst in den Augen der Mehrzahl zum Schaden und Unglimpf gereichen werden: so eilen wir, wenigstens unsererseits von solchen Bestrebungen uns loszusagen, in denen die wahre, objective Forschung ganz und gar verkümmern würde.)

„Was nun thut der Geist in der Welt?" — „Die Seele", aus welcher das Wesen des Menschen genommen, **ist** an sich schon Wissenschaft, aber die materiell vorhandene, noch nicht ins Bewusstsein erhobene. Die Erhebung zur actuellen Wissenschaft geschieht im Geiste des Menschen. Es ist sein Geschäft, die Welt zu erkennen, „um von ihr frei zu werden". Dies natürliche Erkennen und mit ihm der natürliche Mensch „weiss Nichts von Gott". Er benutzt seine Weltkunde vielmehr dazu, sein Sein zu erhalten, sein Wohlsein zu steigern (S. 527). Hier aber stösst er alsbald auf innere Schranken, die aus seiner Individualität entspringen und auf ursprünglicher Ungleicheit beruhen. Diese hat jedoch einen vorzeitlichen Grund. Sie beruht darauf, dass A^0 oder die Seele, aus der das Menschenwesen genommen, das ganze Seiende nach allen Stufen und Unterschieden in sich enthält, nur aber in eminenter Potentialität. So entsteht für die menschlichen Individuen eine Stufenfolge, „deren Glieder von verschiedenem Werthe sind, je nachdem sie von dem Letzten, das Zweck ist, näher oder entfernter abstehen", oder „je nachdem der Stoff zu ihnen näher oder entfernter vom Mittelpunkte genommen, d. h. je mehr in

---

Heroengeschlechtern unter noch rohe, aber der Cultur zugängliche Menschenstämme. Ja dieser Process setzt sich bis in die Gegenwart fort und erstreckt sich über die ganze Erde; unsere Missionare und Heidenbekehrer bemühen sich wenigstens jenen alten Culturheroen es gleichzuthun, indem sie das Licht des Evangeliums zu allen Völkern tragen.

ihnen das Gemeinsame lebt, oder je mehr sie blos für sich, für ihre individuellen Zwecke, für ihre Erhaltung thätig sind" (S. 529). Daraus ergibt sich eine Ungleichheit „nach innerm Werthe" unter den Menschen, wonach „von der Geburt her" die Individuen also von einander verschieden sind, „dass das Eine herrscht, das Andere beherrscht wird". Dies ist für Jeglichen sein „angeborenes, natürliches Recht", welches zu überschreiten ihm selbst verderblich ist (S. 530).

Wir müssen Consequenz in dieser Auffassung finden, sofern des Menschen Wesen nach Schelling's Behauptung nur aus der „Seele" genommen sein soll, der „Einheit" jener oben betrachteten Potenzenreihe, welches an sich zwar ein wahrer und tiefer Gedanke bleibt, der aber nur die eine Hälfte der vollständigen Wahrheit enthält. Nach Schelling's in dieser Beziehung durch und durch naturalistischer Auffassung kann ihm der Mensch lediglich die ins Bewusstsein gesetzten und gesteigerten Naturpotenzen enthalten; und so hat ihn z. B. auch Oken aufgefasst. Will man diesen Gedanken empirisch sich näher bringen, so wäre er etwa also zu deuten, dass die individuellen Unterschiede im Menschen auf die in höherer Potenz an ihm wiederhervorgetretenen Thierabstufungen zurückzuführen seien. Wir finden selbst in dieser Behauptung Züge der Wahrheit und dürfen in diesem Betreff auf unsere „Anthropologie" verweisen, wo wir zu zeigen suchten, wie der Mensch gerade nach der Seite hin, welche Schelling als seinen Ursprung aus der „Seele" bezeichnet, nach der Seite seiner natürlichen Gefühle und Triebe, nur die an die ganze Thierwelt vertheilte Summe jener Triebe und Gefühle zu freier Selbstbestimmung in Eins zusammenfasst. Der Mangel jedoch bleibt, dass Schelling auch hier, wie im Begriffe der Gottheit, die Berechtigung des geistigen Princips, die ethische Seite nicht mit gleicher Kraft betont hat, dass im Menschen zugleich eine specifisch neue, höhere Schöpfung, die Ideen-

welt, zum Durchbruch kommt, dass somit sein Wesen, um nach der Schelling'schen Unterscheidung zu reden, nicht blos aus der (Natur-) Seele, sondern auch aus dem Geiste Gottes genommen ist. Dies Princip, wie es das wahrhaft Individualisirende in ihm ausmacht, erhebt jeden Menschen potentialiter vielmehr zum Range der Gleichheit, weil der geistigen Ergänzung, mit allen Andern. Nicht nur „vor Gott" sind alle Menschen gleich, sondern „durch Gott", durch das göttlich-geistige Pfund, welches er Jedem verliehen. Wegen dieses principiellen Mangels müssen wir daher auch Schelling's Begründung der individuellen Unsterblichkeit für ungenügend erachten. Die sinnliche Seele des Menschen ist für ihn das Sterbliche, Vergängliche; nur der „Geist" hat Anspruch auf ewige Dauer. Diesen Geist aber eben bezeichnet Schelling ganz abstract und jedes concreten Inhalts baar als das „urzufällige" Sichselbstwollen der Seele; die „individuellen Iche" entstehen ihm durch die „unendliche Möglichkeit" solcher Willensacte, indem an die Iche „je nach vorherbestimmter Ordnung und nach der jedem zukommenden Stelle die Reihe des Wollens, d. h. des Actes kommt, durch den Jedes sich selbst und mit sich die Welt" (jene Scheinwelt) „aus der Idee setzt". Ein solches „Ich", als Product eines der Reihe nach eintretenden Willensactes der allgemeinen Seele, ist selber durch und durch phänomenal und unsubstantiell. Wir sehen hier Schelling in unerwartete Uebereinstimmung mit Fichte's älterer Lehre treten, der gleichfalls bekanntlich das individuelle Ich aus solchen Selbstsetzungsacten des absoluten Ich, als die Individualitäts- und Bewusstseinspunkte desselben, herleitete; nur mit dem wohl zu beherzigenden Unterschiede, dass Fichte, wenigstens in der letzten Gestalt seines Systems, mit ausdrücklichem Bewusstsein über die wahre Natur dieses Individualismus, es entschieden hervorhob, dass jenes Ich nichtig und vergänglich sei, so lange es nicht vom Inhalte der sittlichen Idee ergriffen sei. So hatte Fichte wenigstens

auf den Punkt gedeutet, wo die wahre Quelle der unvergänglichen Individualität des Menschen zu finden sei, auf den geistigen Inhalt der Ideenwelt.

Doch wir lenken zu Schelling's Entwickelungen zurück. Die äussere, mit zwingender Gewalt ausgerüstete Vernunftordnung, durch welche jenes innere „Gesetz der Ungleichheit" uns auferlegt wird, ist nun der Staat. Das natürliche Ich empfindet aber Unlust und Widerwillen gegen das Gesetz. Einer ist wider den Andern, und hierdurch wird eben der Staat zur bändigenden „Zwangsgewalt". (Eine höhere Ansicht über das Wesen und das Ziel des Staats hat Schelling, wie gesagt, nicht gewonnen.)

Das über den Staat Hinausgehende ist nun die Gesinnung, welche erst dadurch möglich wird, dass das Individuum mehr zu leisten sucht, als durch das Staatsgesetz gefordert wird. Dies ist das Sittengesetz. Aber auch dessen wird das Ich nicht froh; denn das Gesetz ist ein Allgemeines, Unbeugsames, Alle gleichmässig Unterjochendes. Im Kampfe mit dem Gesetze „erlangt das Ich das Gefühl vom Nichts seines ganzen Daseins".

Hier aber ergibt sich für das Ich der Wendepunkt: sich selbst als Wirkendes aufzugeben, der Unseligkeit des Handelns zu entfliehen und in das beschauliche Leben sich zu flüchten. Damit tritt das Ich auf Gottes Seite hinüber; es sucht ein göttliches Leben in dieser ungöttlichen Welt. „Nur das Individuum hat ein **directes** Verhältniss zu Gott, kann ihn suchen und, wenn er sich offenbart, aufnehmen" (S. 556, Note): ein an sich wahrer, aber durchaus inconsequenter Satz, wenn vorher behauptet worden, dass das Individuum seinen Ursprung aus der „Seele", nicht „direct" aus Gott empfange.

Aber auch dies Wiederfinden Gottes durchläuft verschiedene Stufen. Die erste ist jene mystische Frömmigkeit, in der das Ich alles Eigene zu vernichtigen sucht (Fénélon); die zweite ist die Kunst, durch welche das Ich sich dem

Göttlichen ähnlich macht, indem der Geist zur Seele wird in völlig selbstloser Production, was nur den Künstlern höchster Art gelingt. Der Kunst reiht sich als dritte Stufe die contemplative Wissenschaft an. In dieser hat nunmehr das Ich Gott wieder in der Erkenntniss, von dem es sich praktisch losgesagt hatte. Gott ist in der Idee das Ziel; aber der wirkliche, „actuelle", ist damit noch nicht gefunden; und so wäre zwar die Vernunftwissenschaft in sich vollendet, doch der Zwiespalt im Menschen ist noch nicht ausgeglichen, welcher nach einem Gott verlangt, „bei dem eine Vorsehung ist, der als ein selbst thatsächlicher dem Thatsächlichen des Abfalls entgegentreten kann, der nicht blos transmundan ist, wie er als Resultat der negativen Philosophie stehen blieb, sondern supramundan". In dem Bedürfniss der Religion mit Einem Worte endet die negative Philosophie: sie repräsentirt das menschliche Ich, welches nach realer Versöhnung mit Gott strebt. Erst mit der Existenz der Religion entsteht die Aufgabe einer andern, der positiven Philosophie, die nämlich, die (historische) Religion zu begreifen; und nun kann eine philosophische Religion sich erheben, welche im Verstehen der Religionen ihre Bestimmung findet, übrigens aber mit der (vermeintlichen) „Vernunftreligion" Nichts gemein hat; da es (nach Schelling) zum Wesen des Rationalismus gehört, „von Gott Nichts zu wissen".

Die Stellung Gottes am Anfange der „positiven" Philosophie ist aber so zu fassen. Es muss in erster Linie gezeigt werden, wie er Herr des Seins in der Idee ($-A + A \pm A$) sei; dann aber auch in zweiter Linie, wie er sich zum Herrn der ausseridealen oder existirenden (durch den Abfall des Ich gesetzten) Welt mache, wodurch Gott erst in die Erfahrung eingeführt wird, „indem er dem alterirten Sein inwohnend erscheint" (S. 571). Dieser positive Beweis muss aber auch durch immer tieferes Eingehen in den Menschengeist sich führen lassen, und so ist der Erweis

ein stets fortdauernder, ebenso die Zukunft wie die Vergangenheit des Menschengeschlechts umfassender. In diesem Sinne ist die positive Philosophie eine „geschichtliche".

Hiermit hat uns nun Schelling zu dem Punkte geführt, von wo nach Rückwärts wie nach Vorwärts der innere Zusammenhang seines Systems sich übersehen lässt. Inhalt und Aufgabe der „positiven Philosophie", die geschichtlichen Religionen (das Heidenthum, Judenthum und die christliche Offenbarung) zu verstehen, wird ihm zugleich zu einem positiven, geschichtlichen Beweise vom Dasein Gottes, der nun ein Gegenstand der „Erfahrung", besonderer „empirischer Erforschung" geworden ist. Als Unterbau dafür bedarf er aber der „negativen Philosophie", als reiner Vernunftwissenschaft, welche ihm die Idee des Absoluten, bereits aber in einer Höhe der speculativen Entwickelung, darbietet, durch welche sie über die blos pantheistische Fassung hinausgebracht ist: es ist die Idee des Absoluten als des schlechthin „Ueberseienden", als des „Herrn" der Weltpotenzen.

Hiermit ist bereits durch „reine Vernunft" die Möglichkeit der grossen Thatsache erwiesen, durch die überhaupt nach Schelling's Lehre Religion und Völkergeschichte im Menschengeschlecht ihren Anfang genommen haben, der Urthatsache, dass Gott sich auch zum Herrn der „wirklichen, durch den Abfall entstandenen Welt" gemacht hat. Es ist erklärt, wie dies geschah, da zufolge seiner Idee begriffen worden, dass dies geschehen konnte. Man sieht, dass auch hier die entscheidende Frage darauf beruht, wie weit man sich zur Lehre von einer „real" ausser Gott gesetzten Welt bekennen könne oder nicht. Wir haben unsere eigene Meinung darüber schon ausführlich motivirt. Dass daher mit der Berichtigung dieser Hypothese oder vielmehr: mit der Zurückführung derselben auf das wahre Mass ihrer Berechtigung, wie wir dies zu thun ver-

suchten, das ganze Verhältniss der negativen und positiven Philosophie ein anderes werden müsse, liegt am Tage.

Durch diese Abweichungen können wir indess keineswegs veranlasst werden, dem Schelling'schen Begriff einer „negativen Philosophie“ oder „rein rationalen Wissenschaft“ als Vorbereitung und Unterbau für die positive Philosophie überhaupt unsern Beifall zu versagen oder in der so scharf ausgesprochenen Bezeichnung dieses Gegensatzes einen entscheidenden methodologischen Gewinn zu verkennen. Nur freilich erachten wir, dass der Inhalt und Umfang dieser Wissenschaft weit reiner abgeschieden werden müsse von dem der „positiven“ Philosophie, als dies bei Schelling in seiner gegenwärtigen Darstellung geschehen. Sie ist auch uns die durch apriorisches Denken zu gewinnende und auf innere, von jeder Erfahrung unabhängige Vernunftevidenz gestützte Wissenschaft von den schlechthin nothwendigen Grundbestimmungen alles Seienden blos als solchen, welche somit in ganz gleicher Bedeutung von dem absolut Seienden wie vom bedingt Seienden Geltung haben müssen. Der historischen Continuität des philosophischen Sprachgebrauchs getreu, dessen erste Gründe bis auf Platon und Aristoteles zurückgehen, bezeichnen wir diese Untersuchung als „Ontologie“, als Wissenschaft von den möglichen Wesensbestimmungen des Seienden, Wie sie von den einfachsten Quantitätsbestimmungen anhebt, so schliesst sie ihre dialektisch aufsteigende Gedankenentwickelung mit der höchsten, zugleich zuhöchst widerspruchlösenden Daseinsform: es ist die des Wesens, mit dem Prädicate des schlechthin sich durchdringenden, sein Reales völlig ins Ideale erhebenden Selbstbewusstseins oder der „absoluten Persönlichkeit“ (entis, „quo maius cogitari nequit“). Diese „höchste Idee“ oder dieser nothwendig zu denkende Formbegriff des höchsten Wesens, welches eben um dieser Bestimmung der „absoluten Persönlichkeit“ willen als das schlechthin transscendente seiner eigenen Unendlichkeit, oder nach Schelling's

treffendem Ausdruck, als „Herr alles (möglichen und wirklichen) Seins" gedacht werden muss, entspricht nun in seiner rein ontologischen Bedeutung genau der Stellung, welche Kant (auch darin unter Beistimmung Schelling's nach vorliegender Darstellung) in der Kritik der reinen Vernunft dem Begriffe eines vollkommensten Wesens, als dem „Ideale der reinen Vernunft" anweist. Es ist auch nach Kant ein rein apriorisches, innerhalb des Denkens nothwendig entstehendes, zugleich durchaus widerspruchsfreies „Vernunftideal", dabei aber nur dieses; denn aus seinem „blossen" Begriffe auf sein „Dasein" zu schliessen, ist jene Verwechslung von reinem Denken und realem Erkennen, deren Irrthum eben Kant zum ersten mal aufgedeckt hat. Kant ist eigentlich, wie auch Schelling indirect zugesteht, der Erfinder des Begriffs einer negativen Philosophie, indem jene Unterscheidung zwischen Denken und Erkennen überhaupt Veranlassung werden musste, dem Verhältniss der reinen Vernunftwahrheiten zum Wirklichen, Realen, tiefer nachzuforschen.

Der Uebergang aber von der negativen Philosophie in die positive kann nur eben der Entscheidung jener Frage gelten, der Frage nach dem Dasein des höchsten Wesens der Idee. Hiermit liegt jedoch der Uebergang nicht im betrachteten Objecte, in einer realen Selbstunterscheidung desselben, sondern im betrachtenden Subjecte, in seinem Fortschreiten von dem blos ontologischen Begriffe zur concreten, den Begriff ausfüllenden Weltbetrachtung. Was Schelling positive Philosophie nennt, deren Gegenstand er aber ausschliesslich auf den geschichtlichen Inhalt der Religion beschränkt, nachdem er den sonstigen Weltgehalt, sammt der ontologischen Potenzenlehre, der negativen Philosophie zugeschieden hat, wird für uns zu einer umfassenden Weltzwecklehre (als Aufgabe der „Metaphysik"), welche weiter in den realphilosophischen Theilen des Systemes: Naturphilosophie und Geistesphilosophie, ihre ins Concrete

der Weltthatsachen eingehende Durchführung und bestätigende Einzelbegründung erhält. Der Inhalt von Schelling's positiver Philosophie dagegen macht nach uns nur einen Theil, freilich den wesentlichsten, der Geschichtsphilosophie aus: er besteht in der Erforschung des historisch sich steigernden Offenbarungsprocesses, welchen der göttliche Geist im religiösen Bewusstsein der Menschheit vollzieht. Aber der Begriff einer Offenbarung ist für uns ein viel universalerer, als er wenigstens in der gegenwärtigen Darstellung bei Schelling erscheint; er wird daher schon in der Geistesphilosophie begründet und von dieser der Geschichtsphilosophie entgegengebracht. Das Sein der Ideen in unserm Geiste ist die allgemeinste Offenbarung des göttlichen Geistes in uns, von der Keiner ausgeschlossen ist, der menschliches Angesicht trägt; und diese, die Fähigkeit, vom Inhalte der Ideen ergriffen zu werden, ist zugleich der fruchtbare Boden, in den jede concretere Offenbarung sich einsenken und dort Wurzel schlagen kann.

Das zweite, engere Gebiet der Offenbarungsthatsachen, zugleich das eigentlichste Organ der göttlichen „Vorsehung" in der Weltgeschichte, ist das unablässige Erwecktwerden der Genien in jedem Gebiete der Ideenwelt, die immer reicher und vielseitiger den jenseitigen göttlichen Geistesgehalt offenbarend verdiesseitigen. Auf die tiefste, innerlich durchdringendste Weise endlich, weil das ganze Wesen des Menschen umgestaltend (das innerste Centrum des Menschen ist aber sein Wille), wirkt die religiöse Offenbarung, deren Vollender eben Christus, der Gipfel aller Offenbarungen ist; sodass, im Zusammenhange dieser Prämissen betrachtet, der früher von uns gewagte Ausspruch nicht mehr befremdlich erscheinen kann: dass die historische Erscheinung Christi und die von ihm aus bis zur Stunde fortwirkende Macht des heiligenden Geistes auch für die Speculation der concretesten Gestalt eines „Beweises für das Dasein Gottes" gleich gelten könne, so gewiss Gott in

Christo und im heiligen Geiste dem Menschen seine innigste Gegenwart und Wirksamkeit unmittelbar empfinden lässt.

Andererseits verliert bei dieser universalen, psychologisch-geschichtlichen Behandlung des Offenbarungsbegriffes, die Offenbarung Gottes in Christo, so ausdrücklich und vollständig die Speculation sich zu dieser Auffassung bekennen darf, ja bekennen muss, wenn sie der Consequenz jenes Begriffes treu bleiben will, — dennoch ganz den bisherigen theologischen Charakter der Ausschliesslichkeit und eines vereinzelt dastehenden, „unbegreiflichen" Mysteriums. Sie ist in innersten Zusammenhang gebracht mit allen neuschöpferischen Erscheinungen des Geisteslebens in der Weltgeschichte: nicht dem Wesen, sondern nur dem Grade nach ist dies Mysterium verschieden von all den geistigen Wundern der Geschichte, „den Gedanken und Thaten der Freiheit, die der menschliche Geist nicht durch sich selbst verwirklicht, noch erdacht hätte, sondern die ihm eingegeben worden sind durch die jenseitige Macht des Geistes Gottes". *) Das höchste Wunder aber, und doch vorbereitet durch die ganze Geschichte der Vergangenheit, wie bestätigt durch die ganze Folgezeit, ist die Erscheinung des Gottmenschen in ihr.

Endlich ist durch diese rein historische wie ethisch-psychologische Auffassung der Christologie alles falsche, transscendente Metaphysiciren bei diesem Begriffe von selbst abgeschnitten; am weitesten aber tritt dieselbe von der Schelling'schen Gnosis hinweg, welche kosmisch-theogonische, d. h. naturalistische Beziehungen hier einmischt. Alle Mysterien des Christenthums, wie dieses höchste, haben lediglich einen ethisch-religiösen Charakter, keinen metaphysischen, am wenigsten einen physischen. In diesem Sinne

*) Siehe das Weitere in des Verfassers „Speculativer Theologie", S. 627 fg., welches Werk überhaupt in seinem letzten Theile zu vergleichen ist, indem es die hier gegebenen Andeutungen im wissenschaftlichen Zusammenhange begründet.

aber gefasst, der auch historisch der ursprüngliche ist, sind sie wirklich „Mysterien“ von geistig unergründlicher Tiefe, mitnichten aber darum „unbegreifliche“, dem Verstande unfassliche „Geheimnisse“. Vielmehr sind sie ebenso fasslich und erlebbar in unserm Gemüthe, wie hier doch, einmal erlebt und gefasst, in ihrer geistigen Fülle niemals zu erschöpfen oder auszugründen. In dieser Gestalt aber muss sich auch der „Verstand“, die Psychologie, Ethik und Religionsphilosophie, aufs vollständigste zu ihnen bekennen. Wir können daher ohne jede ängstlich schielende Interpretationsweise, um der Speculation einen völlig ihrer unwürdigen Schein der Orthodoxie aufzudrücken, alle die Prädicate uns aneignen, mit welchen das Urchristenthum die Person des Erlösers belegt hat, bis auf seine „übernatürliche Erzeugung“ herab; denn wie sie ursprünglich sich bildeten, um seine gotterfüllte menschliche Natur zu bezeichnen, nicht aber um gewisse physische oder übermenschliche Qualitäten ihm zuzusprechen, so sind sie in jenem ethisch-geistigen Sinne auch völlig wahr und von treffendster Bezeichnung für die Historie wie für die Speculation. Denn allerdings ist Christi Erscheinen und Persönlichkeit auch nach philosophischer Schätzung das „übernatürlichste“, incommensurabelste Ereigniss; aber eben im Reiche des Geistes, wo es allein Wunder, neue, unerwartet hervortretende Schöpfungen gibt. Die physiologischen Nebenbedingungen jenes „Wunders“ dagegen haben gar kein selbständiges Interesse, oder eine eigene, zur Sache gehörende Bedeutung; noch können sie, richtig erwogen, jemals Gegenstand einer empirischen oder apriorischen Erforschung werden. Ueber sie zu streiten muss daher vollends als object- und sinnlos erscheinen. Aber auch für das religiöse Bewusstsein ist nur jener geistige Glaubensinhalt und seine Anerkenntniss das Entscheidende, wie innerlich Beseligende; die theologischen Schulbegriffe, die sich um seinen lebendigen Kern angesetzt, werden immer

ein Problematisches und Streitiges bleiben; aber sie sind auch das Ueberflüssigste von der Welt.

(Nicht unerwähnt darf es übrigens bleiben, dass wir mit dieser Ansicht, sowol nach ihrer positiven wie nach ihrer negativen Seite, durchaus nicht allein geblieben sind. Namentlich zwei Denker, welche auch in ihren allgemeinen Principien dem Verfasser nahe stehen, haben sich zur gleichen Auffassung des Christenthums bekannt, und Andere würden sich in gleichem Geiste erklären, wenn ihnen Veranlassung dazu geboten würde. Chr. H. Weisse dringt in allen seinen theologischen Werken ebenso entschieden auf die Anerkenntniss des historischen Christus in der ganzen ethischen Grösse seiner Persönlichkeit, wie in der welthistorischen Wirkung, welche eben darum von ihm ausgegangen, als er doch auf das nachdrücklichste und motivirteste den äusserlichen, mechanischen Wunderbegriff und den Buchstabenglauben verwirft. Und wenn M. Carriere in seinen „Religiösen Reden" mit hinreissender Wärme der Darstellung Christus als den „Mittelpunkt der Geschichte" erweist und darthut, wie ohne Ihn, den Gottmenschen, es gar keinen innerlichen geschichtlichen Zusammenhang gebe: wird da nicht auch der Strenggläubigste bekennen müssen, dass in solchen und ähnlichen philosophischen Zeugnissen der wahre Lebensquell des Christenthums gerettet und zu neu erfrischender Wirkung für alle Bildungskreise emporgeläutert sei? Denn erst dann vermag es seine beseligende Kraft auf Alle zu üben, wenn sowol Die, welche im schlichtesten Glauben ihren Frieden gefunden haben, als die Andern, welche, der mannichfachsten weltlichen Bildung zugewandt, um so dringender und sehnsüchtiger den letzten, aber vor ihrer Vernunft zu rechtfertigenden Halt ihres ganzen Daseins und Erkennens suchen; wenn Beide in einem gemeinsamen, innerlich unerschütterlichen religiösen Bekenntnisse vereinigt werden können. Wie gewaltig ist die Zahl der Letztern, wider ihren Wunsch und Willen Ungläubigen; wie wichtig und grossartig daher

die Aufgabe, diese dem Christenthum wiederzugewinnen; wie unverständig aber auch die Hoffnung der blindgläubigen Zeloten, diese zu ihrem Buchstabenchristenthum zurückbekehren zu können! Sie gerade, diese Eifrigen, wenn es ihnen blos um die Sache zu thun wäre, sollten jene Wendung der Speculation als eine erfreuliche begrüssen, statt sich aller Philosophie und freiern wissenschaftlichen Bildung entgegenzustemmen. Und so hat auch ein ausgezeichneter jüngerer Theologe, C. Schwarz [in seinem Werke: „Zur neuesten Geschichte der Theologie", 1856], indem er die gegenwärtigen theologischen und kirchlichen Parteien in ihrem wechselseitig sich auflösenden Widerstreite mit treffender Charakteristik an uns vorüberführt, ausdrücklich sich dazu bekannt, dass auch er in jener ethisch-wissenschaftlichen Auffassung des Christenthums die einzige Rettung der gegenwärtigen Theologie und des kirchlichen Lebens erblicke. Möge daher Jeder in diesem entscheidenden Geisterkampfe um das Höchste, was es gibt, um sein religiöses Bekenntniss, mit Consequenz sich entscheiden, zu welcher Partei er gehören wolle!)

Dies nun auch bei gegenwärtiger Veranlassung mit erneuertem Nachdrucke auszusprechen, scheint hoch von Nöthen, wenn jenes der Sache äusserlich bleibende theologische Dogmatisiren der Speculation sogar in ihren hervorragendsten Vertretern sich zu bemächtigen droht, damit statt dessen der einfache Glaube „im Geist und in der Wahrheit" sich erhebe, dem kein theologischer Streit, wie keine negative Kritik etwas anhaben kann, und zu dem auch die besonnene Speculation nur Ja und Amen sagen kann.

So möge es auch nicht als Anmassung empfunden werden, wenn wir den bisher charakterisirten Schelling'schen Lehren gegenüber auf unsern philosophischen Standpunkt hinzudeuten wagten, der bei ganz analogem Ziele doch, wenigstens nach unserer subjectiven Ueberzeugung, eine klarere und wissenschaftlichere Lösung jener tiefsten Probleme

verspricht. Zu dieser Parallele glaubten wir uns um so mehr berechtigt, als wir dabei nicht blos auf ungefähre Entwürfe und unbestimmte Versprechungen, sondern auf ein in seinen递theilen vollständig ausgeführtes Lehrgebäude uns berufen können. Wie aber das Urtheil darüber auch ausfalle, noch ein anderer gewichtigerer Grund veranlasste uns zu diesen Erörterungen. Sicherlich wird der Theismus als das allein gründliche Vernunftsystem aus allen wissenschaftlichen Kämpfen siegreich hervortreten; aber wir konnten nicht zugeben, dass die vorliegende, halb gnostische Ausgestaltung desselben, von der grossen Autorität des Schelling'schen Namens getragen, allein oder vorzugsweise als der wissenschaftliche Ausdruck dieses Princips zur Geltung komme. Bei den Bedenken, welche es in dieser Gestalt unfehlbar erregen wird, mussten wir fürchten, dass die schwächern Geister an der wahren Bedeutung des ganzen Princips irre werden könnten, während die Feinde desselben in ein voreiliges Siegsgeschrei ausbrechen!

VII.

J. G. Fichte und Schleiermacher.

Eine vergleichende Skizze. 1846. *)

*) Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie, Bd. 15.

Die gegenwärtige, nach Hegel eingetretene Epoche der deutschen Philosophie unterscheidet sich auch dadurch wesentlich von der vorhergehenden, dass man zu merken beginnt, wie es in diesem Gebiete keineswegs darauf ankommen könne, durch tumultuarische Versuche im Aufstellen vermeintlich neuer Principe oder Systeme — eigentlich aber nur alter Einseitigkeiten in neuer Form — eine plötzliche, ebenso flüchtig wieder verschwindende Aufmerksamkeit zu erregen, sondern durch besonnene Orientirung über den Gesammtbesitz des bisher Gewonnenen diesen der Folgezeit zu dauerndem Bestande zu überliefern, und jeden Fortschritt der Wissenschaft, sei es im Principe oder in der systematischen Ausführung, nur auf jenen Gesammtgewinn zu gründen. Darin zeigt sich jedoch — dies müssen wir uns gestehen — nur die Wiederkehr des echt Kant'schen Geistes in der Speculation. Wenn nämlich dieser grosse Denker die Epoche, welche er in der Philosophie herbeizuführen beabsichtigte, in der Vorrede zur „Kritik der reinen Vernunft" mit dem Mannesalter verglich, welches die Jünglingsversuche eines voreiligen Dogmatismus durch besonnene Kritik berichtige: so meinte sein tiefdringender Geist damit gewiss weit weniger die bestimmten Resultate jener ersten Kritik, die er ja selber durch seine beiden spätern Kritiken, besonders durch den Schlussabschnitt der Kritik der Urtheilskraft, mannichfach berichtigt und erweitert hinterliess, als den allgemeinen Geist der Besonnenheit, der keinen Schritt vorwärts thut, ohne nach der Berechtigung dazu im ganzen vorhergehenden Zusammenhange des Denkens zu fragen,

gerade um keinen Schritt wieder zurückthun zu müssen und sich in einem vergeblichen Kreislaufe abzumühen.

Darin findet nun auch das belebtere Studium der Geschichte der Philosophie, besonders der neuern, seine eigentliche Bedeutung; es ist ein charakteristisches Zeichen, nicht einer Erlahmung, sondern einer Erfrischung des speculativen Geistes auf neue und eigenthümliche Weise; es ist eine also noch nicht dagewesene Erscheinung, in der wir uns dadurch bestärken wollen, indem wir sie uns völlig klar machen in ihrem Sinne. Nicht das ist die Absicht dabei, in dem Vergangenen zu beharren, sondern aus dem Gewinn der gesammten Vergangenheit den rechten Durchgang ins Künftige zu finden. Daher ist es Sitte geworden — bei Einzelnen vielleicht jetzt sogar Modenachahmung, was aber nicht minder auf das tiefe Bewusstsein deutet, mit der Maxime selbst auf dem einzig richtigen Wege zu sein —, dass man ein neues System nicht mehr nur als Fortsetzung und Vollendung einer einzelnen, sondern wo möglich als das Vermittelnde aller bisher vereinzelt begonnenen Richtungen zu erweisen sucht, und oft in einleitenden Werken von bedeutendem Umfange eine kritische Geschichte der bisherigen Philosophie als diesen Beweis voranschickt. Gelingt es auch dabei nicht immer ihren bisherigen Fortgang in diesen Sinn umzudeuten, so zeigt doch die Intention selber einen völlig veränderten Geist in der Wissenschaft.

Aus gleichem Grunde geschieht es, dass man mit grösserm Eifer wieder zu den alten Quellen sich wendet, die man längst versiegt glaubte, und nun gewahr wird, dass man ganz Neues aus ihnen schöpfen könne. So hat man Kant's, Fichte's, Schleiermacher's sämmtliche Werke von allen Seiten willkommen geheissen, und scheint sie eifrig benützen zu wollen, nicht um eine neue Schule dieser Denker herbeizuführen — denn ohnehin beginnt man einzusehen, dass es mit den Schulen, die sich nach der Ausschliesslichkeit eines Einzelnen benennen, vorbei sein sollte —, sondern um ihren

Geist in seiner ursprünglichen Eigenthümlichkeit zu erkennen und sich mit dem Principe zu befruchten, das als ein Unsterbliches und Unbesiegbares in ihnen, wie in jeder echten, auf concreter und doch gemeingültiger Lebensanschauung gegründeten Philosophie waltet. Deshalb ist sogleich Kritik, Vergleichung, Combination mit den andern, gleichzeitigen oder spätern philosophischen Erscheinungen, die erlaubte, ja wünschenswerthe Weise dieses erneuerten Studiums; und ich selbst darf gestehen; dass ich, als Herausgeber der Werke von Fichte, in den einleitenden Vorreden nicht nur die Absicht hatte, seinen Standpunkt für die Vergangenheit der Philosophie aus der vollständig gegebenen Uebersicht seiner Schriften für immer festzustellen, sondern auch deutlich zu zeigen, was das Bleibende und Fortlebende in ihm sei, welches die weiter schreitende Philosophie wieder aufzunehmen und höher zu steigern habe. Aehnliche Betrachtungen über Fichte dürfen wir von mehrern andern Seiten erwarten, denen wir durch Nachstehendes nicht vorzugreifen, nur vielleicht voranzugehen wünschen.

Die Veranlassung zur gegenwärtigen kurzen Abhandlung geben mir nämlich die lehrreichen Bemerkungen eines Freundes, den man wol für einen der gründlichsten Kenner und competentesten Beurtheiler der gegenwärtigen Philosophie wird gelten lassen. Professor Chalybäus in Kiel schrieb mir in Bezug auf das Wiedererscheinen von Fichte's Werken Folgendes, was ich mit seiner Erlaubniss hier mittheile, wiewol er es nur als „flüchtige Bemerkungen" angesehen wissen will, denen er später eine weitere Begründung und Ausführung zu geben beabsichtigt:

„Für ein Bedürfniss der Zeit halte ich dies Unternehmen (von Fichte's sämmtlichen Werken) nicht blos in historischer Hinsicht, und als Ehrensache für die Deutschen, sondern auch speciell deshalb, weil das Princip der Fichte'schen Philosophie besonders durch Schleiermacher eine verjüngte Wirkung in der Gegenwart erhalten hat; denn

Schleiermacher ruht, meiner Ueberzeugung nach, grundwesentlich auf dieser Philosophie. Nun hat man sich in neuester Zeit vielfach an Schleiermacher zurückgewendet, um Hegel's Pantheismus zu entkommen, weil man — abgesehen von anderweitigem Gehalte — in Schleiermacher immer noch einen Haltpunkt für das Individualitätsprincip zu finden hoffte und glaubte. Sofern dies aber bei Schleiermacher zu finden sein möchte, hat er es wenigstens sicherlich nur von Fichte, und es ist daher auf die Quelle zurückzugehen.

„Nun ist freilich, wie mir scheint, nicht zu leugnen, dass bei Fichte das Entgegengesetzte, der absolute Begriff nämlich, ebenso sehr zu finden ist, wie bei Schleiermacher die Spinozistische Substanz, dass mithin beide einen Uebergang ins Pantheistische darbieten, der (in Schelling und Hegel) unvermeidlich war; aber dessen ungeachtet muss ich meiner Ueberzeugung nach doch Fichte's Eigenthümlichstes gerade in das Festhalten an der subjectiven Individualität des (endlichen) Ich setzen und dies gerade für den Punkt halten, der seiner Philosophie eine welthistorische Bedeutung und epochemachende Spitze gibt. Die Wahrheit, die hierin liegt, ist es auch, die in neuerer Zeit Viele wieder zur Umkehr bewogen hat; denn wir sind ja Beide darüber einverstanden, dass gerade in der Rehabilitation jener individuellen Subjectivität, und durch sie der Persönlichkeit, das tiefste Bedürfniss der Gegenwart sich kund gibt. Man hat den Subjectivismus in Objectivismus v e r w a n d e l t, aber nicht die Subjectivität ihrem Wahrheitsgehalte nach mit der Objectivität verbunden; daher muss man jetzt zurückkehren und das mit dem Bade verschüttete Kind wieder aufsuchen. Deshalb halte ich die Subjectivität des Ich, wie sie bei Fichte damals in sich abgeschlossene Monas war, für ein der spätern Philosophie abhanden gekommenes Moment der Wahrheit, das, anstatt in den Objectivismus der Alleinheitslehre um- oder überzuschlagen, sich vielmehr in und mit ihr hätte erhalten sollen, sodass wir jetzt, um nicht nur im

endlichen Subjecte, sondern auch im objectiv Absoluten die Persönlichkeit wieder zu gewinnen, zurückgreifen müssen in dies älteste Princip der Fichte'schen Philosophie.

„So sehr ich nun auch mit Ihrer Abhandlung im ersten Bande von Fichte's Werken und Ihren gleichlautenden frühern Darstellungen einverstanden bin, sofern nicht zu leugnen ist: 1) dass die Keime zu Schelling's und Hegel's Philosophie, mithin auch zur Objectivitätsphilosophie, alle schon in Fichte liegen, und dass 2) eben darum der sogenannte Fichte'sche Subjectivismus keineswegs das tolle Ding ist, was man aus ihm hat machen wollen —: so kann ich doch das eigentlich Wichtige und Zeitgemässe an ihm nicht darin finden, die objective, bei Fichte noch latente, Seite allzusehr auf Kosten seiner Eigenthümlichkeit hervorzuheben: indem man ihn dadurch allerdings Hegeln nähert und von seinem Vorgänger Kant entfernt; raubt man ihm doch gerade das, was in ihm Epoche macht, und was wir eben jetzt bedürfen und wieder suchen. Je mehr seine Tendenz als objectivistisch dargestellt wird, desto mehr erscheint er nur als embryonisch-unentwickelter Hegel; aber es ist vielmehr ein Entgegengesetztes in ihm anzutreffen. Deshalb muss ich auch immer noch auf die frühere Gestalt seiner Philosophie den eigentlich epochemachenden Werth legen; obschon ich einräume, dass man Ihnen die zugleich darin liegende andere Seite nicht abstreiten kann, wenn Sie auf diese den grössern Werth legen; denn freilich als Consequenz lässt sich diese überall hervorziehen."

Das Treffende und Durchgreifende vorstehender Bemerkungen liess mich wünschen, sie zu allgemeiner Bekanntschaft bringen zu dürfen; zugleich hoffte ich, durch einige Zusätze manches Dunkel aufhellen zu können, welches, wie es auch aus andern neuerdings kundgewordenen Urtheilen sich entnehmen lässt, wo man, vom Hegel'schen Standpunkt ausgehend, diesen rückwärts in Fichte hineininterpretirt, noch immer über das Eigenthümliche seines Geistes und

seiner Denkweise zu walten scheint. Dies möge im Folgenden kürzlich geschehen, wobei es mir freilich gestattet sein muss, auf den Inhalt der einleitenden Vorreden Bezug zu nehmen, welche dem ersten, dritten, vierten und fünften Bande von Fichte's „Werken" einverleibt sind. Ich suchte sie so abzufassen, dass sie zusammengenommen ein Ganzes bilden, aus welchem mit den darin gegebenen weitern Nachweisungen sich eine vollständige Uebersicht über die Hauptmomente seiner Denkweise gewinnen liesse.

Der Zweck der nachfolgenden Erörterungen ist daher der doppelte: theils den Einfluss nachzuweisen, den Fichte's Princip auf Schleiermacher gehabt (zur Berichtigung mancher darüber obwaltenden ziemlich oberflächlichen Vorstellungen), theils damit das Verhältniss der spätern Gestalt des Fichte'schen Systems zu der ersten von einer neuen Seite zu zeigen. Was Belehrendes daraus auch für die Gegenwart abfliesse, wird sich wol ohne besondere Hindeutung von selbst ergeben.

Fichte gehört, ebenso wie in anderer Weise auch Jacobi, zu den Denkern, deren System der innerste Ausdruck ihrer Persönlichkeit war, sodass beide völlig ineinander aufgehen und sich decken. Deshalb auch — wegen dieser innern Verwandtschaft bei grösster äusserer Unähnlichkeit und philosophischer Gegnerschaft — die Achtung und fast persönliche Zuneigung, die Fichte für Jacobi in sich bewahrte *) — ihm begegnete in demselben eine verwandte, durchaus geschlossene und einfach in sich vollendete philosophische Individualität, deren Charakter auch ihr System war —, da ohnehin im Urtheile Fichte's die gediegene Einheit des Charakters das eigentlich Werthgebende der Persönlichkeit war.

Geht nun bei solchen — eben darum schwer sich bewegenden Geistern, weil jede Veränderung in ihnen nur aus

---

*) Man vergleiche sein Urtheil in „Nicolai's Leben" (1801), S. 41. („Sämmtliche Werke", VIII, 32.)

einem Fortwachsen im Ganzen möglich ist — dasjenige vor, was man, oft sehr oberflächlich, Systemwechsel u. dgl. zu nennen pflegt: so fällt dies durchaus zusammen mit einer Fortbildung oder Umgestaltung ihres gesammten Charakters, oder auch es rührt daher, dass eine früher mehr noch im Ungewissen schwankende Ueberzeugung sich zur Einheit und Selbstgewissheit vollendet. Daher erklärt sich ein anderer Umstand bei Fichte ganz von selbst. Er gedachte keineswegs zuzugeben, dass er sein System geändert habe, und im Principe, das seine Erfindung ist, ist es in Wahrheit nicht geschehen (worüber auf unsere Vorrede zum ersten Bande verwiesen werden kann), wohl aber in den Resultaten und letzten Ausflüssen jener bleibenden Grundansicht, in welchen er zuletzt erst sich völlig Genüge gethan und den eigentlichen Ausdruck seiner ursprünglichen Ueberzeugung errungen zu haben sich bewusst wurde. Wenn man also jenes Nichteingestehen auf den nächsten Blick als eigenwillige Beharrlichkeit ihm anzurechnen geneigt gewesen, so löst sich die Sache natürlicher: wir können nicht unbedingt einräumen, dass die ältere Gestalt seiner Lehre der adäquatere Ausdruck seines Princips oder seiner Gesinnung sei; man hat nur bisher den eigentlichen Punkt ihrer Verwandtschaft oder Uebereinstimmung mit der spätern meist übersehen, und es ist völlig bezeichnend, wenn er selber in der Vorrede zu seiner „Religionslehre", von dieser Veränderung sprechend, sich also ausdrückt *): dass seine philosophische Ansicht, wiewol er hoffe, dass sie Manches an ihm geändert habe, dennoch selbst in keinem Stücke eine andere geworden sei.

Und was ist nun das Gemeinsame und Verbindende in diesen beiden Stadien? Dasjenige, was zugleich auch das unaustilgbare Wahre seiner Weltansicht ist, zugleich eben darum der Keim einer Zukunft, den sie in sich bewahrt hat; aber auch — wenn es erlaubt ist, offen zu reden — das

*) Sämmtliche Werke, V, 399.

bisher am wenigsten Verstandene und am schwersten Eingehende; denn hier genügt keineswegs die gewöhnliche Auffassung von Theorien mit ihren Gründen und Beweisen, nach welchen das Subject ihre Wahrheit höchstens als ein Probables oder weiter zu Erwägendes aus sich heraus- und an seinen Ort stellt, sondern es muss dieselbe in sich finden, erleben und sein; und hier gilt es, in Umkehrung jenes genialen Ausspruches bei dem Dichter, dass man nur den Geist, die Weltansicht begreift, welchen man gleichet.

Das Erste, was Fichte am Eingange in sein System Jedem anmuthet, ist der Act „intellectueller Anschauung“: das Ich hat von jeder individuellen Bestimmtheit in ihm völlig und durchaus zu abstrahiren, dadurch zum Begriffe seines Wesens, des allgemeinen Selbstbewusstseins, des reinen Ich sich zu vertiefen, eigentlicher noch: es hat diesen Begriff in Anschauung zu verwandeln, ihn anschauend zu erleben. Diese Selbsterhebungsthat ist aber ebenso eine praktische wie theoretische; denn wer mit jenen zufälligen Bestimmtheiten an ihm also völlig zusammengewachsen ist, dass er sein Wesen vor sich selber an sie dahingegeben hat, vermag auch mit der theoretischen Abstraction von ihnen nicht Ernst zu machen. (Daher die häufigen, so misfällig gewordenen Erklärungen von ihm, dass nur der zur Selbständigkeit und Freiheit erstarkte Geist auch das Princip der Wissenschaftslehre zu fassen vermöge.)

Hat das Ich nun völlig Fuss gefasst in diesem Augpunkte, so erkennt es zugleich damit, wie alles für dasselbe Seiende nur in ihm sein, Product sein könne jenes ursprünglichen Sichselbstsetzens des allgemeinen Ich, aus welchem alles Bewusstsein hervorgeht, dessen einzelner Act nur jede Bestimmtheit oder Schranke ist, in welcher empirisch das (hiermit endlich gewordene) Ich sich findet. Es entdeckt nun, dass, was es auf diesem Standpunkte unvermeidlich für ein Bestimmtwerden durch Anderes, durch ein Nichtich, halten musste, nur die jeweilige Selbstbeschränkung seiner

unendlichen selbstsetzenden Thätigkeit ist. Diese setzt daher ebenso und in einem Schlage ins Unendliche hin eine endlich objective Seite — die Summe von Qualitäten, die wir Natur nennen — und eine subjective, das endliche Ich in seiner innern Bestimmtheit von unmittelbarem Gefühl und Trieb an bis zum Gewissen und zum religiösen Gefühle hinauf, von welchen letztern hier besonders zu reden sein wird.

Deshalb liegt im Beweise dieses Wissens, im Gebiete der „Vorstellung“ (deren Ableitung nächste Aufgabe des theoretischen Theils der „Wissenschaftslehre“ ist), durchaus noch keine Realität, kein Ansich: es ist lediglich für ein anderes und in einem andern, eben damit höhern, aus ihm hervorbrechen sollenden Wissen. Darum ist jenes jedoch nicht Erscheinungswissen, hinter welchem eine in ihrem Ansich nur verborgene Realität anzunehmen wäre (Kant'scher Idealismus), noch ist es ein subjectiver Schein, als wenn die Natur nur ein Vorgespiegeltes, Eingebildetes würde — (Nicolaisch-Jeanpaul'sche Auffassung des Idealismus, über welche die gewöhnlichen Beurtheiler bis zur heutigen Stunde, wollten sie aufrichtig sprechen, noch immer nicht recht hinauszusein bekennen müssten, in welche Kategorie auch das aus seinen Vorlesungen überlieferte Hegel'sche Witzwort gehört: das Fichte'sche Ich sei einem „Tischchen decke dich“ zu vergleichen, welches nach Belieben Alles aus sich zum Vorschein bringe) —: sondern gesammte „Sinnenwelt“ ist Product jenes ursprünglichen, jedem endlichen Bewusstsein vorangehenden Uractes des absoluten Wissens, indem es, um endliches zu werden, in irgend einer — gleichgültig in welcher — Bestimmtheit unmittelbar sich ergreifen muss, wenn es überhaupt als Bewusstsein sich realisiren soll. (Der transscendentale Idealismus ist auf empirischem Standpunkte entschiedener, die Skepsis wie den Kant'schen subjectiven Idealismus widerlegender Realismus.) Ebendahin aber auch, in diese unmittelbar gegebene Bestimmtheit, damit überhaupt daran die Selbständigkeit des Einzelich erwache, ge-

hören die subjectiven Bestimmungen seiner Individualität. Der gesammte theoretische Theil der Wissenschaftslehre ist die Nichtigkeitserweisung dieser ganzen Unmittelbarkeit des Ich, aus deren Verflüchtigung, wenn sie einmal erkannt worden ist, das Feuerbeständige in ihm erst ergriffen und mit Inbrunst umfasst werden kann. Die Sinnenwelt, das ganze Nichtich, ist nur ein werthloses Anhängsel an jene ebenso nichtige unmittelbare Individualität und zufällige Bestimmtheit: blos als Sphäre des (sittlichen) Handelns erhält sie Bedeutung, wie das Ich Inhalt und Realität in dem seiner eigenen Unendlichkeit gewissen Vorsatze dieses Handelns.

Diesen Uebergang in den praktischen Theil, sowie das Resultat des letztern, glauben wir übrigens nicht weiter erörtern zu dürfen: es ist die bekannteste Seite dieses Systems und ausserdem in der Vorrede zum dritten Theil der Werke von uns mit Sorgfalt entwickelt worden.

Nur ein Wort darüber, wie die Religion in diesen Umkreis hineintritt — weil namentlich von hier aus das Verhältniss Schleiermacher's zu Fichte's früherem Systeme erst das rechte Licht gewinnt!

Der sittliche Wille des Individuums reicht nicht über die unmittelbare That hinaus: für die weitern Folgen derselben vermag es nirgends einzustehen. Es will das schlechthin *seinsollende* Gute; aber ob durch dies Wollen das *Gute* auch objectiv werde, liegt durchaus jenseits seines Bereichs. Das Ich hat durch sittliches Wollen zwar die Endlichkeit seiner zufälligen Subjectivität überwunden; hier aber trifft es auf eine neue Endlichkeit und Schranke, die es überschreiten muss — oder vielmehr die ursprünglich schon überschritten ist in seinem eigenen Bewusstsein, sobald ihm nur klar wird, was in jenem sittlichen Bewusstsein zugleich mitgesetzt ist. Dieselbe Evidenz, mit der es das Sittengebot ergriffen hat, muss auch das zweite Moment bei sich führen: das schlechthin Sein*sollende* kann, objectiv gefasst, nur gedacht werden als schlechthin Sein*werdendes*, oder noch

bestimmter: als wahrhaft Seiendes, als höchstes Princip alles Seins, das schlechthin realisirt werden muss, nicht durch irgend einen endlichen Willen oder durch die Summe solcher endlichen Willen, sondern nur durch einen absoluten Willen in der Gesammtheit jener endlichen Willenserweisungen. Und so tritt zu jener ursprünglichen sittlichen Evidenz unabtrennlich hinzu der „Glaube" an einen heiligen, das Gute hinausführenden göttlichen Willen. Dies ist die ursprünglichste Wurzel aller Religion, und dies ist sie (nach Fichte) allein. (Eine weitere Ausführung dieses Begriffszusammenhanges gibt die Vorrede zu Bd. V, S. XXVII—XXXIV.)

Dieser Glaube beruht aber in seiner Eigenthümlichkeit auf „intellectuellem Gefühl", auf einer durchaus unmittelbaren, durch sich gewissen Urevidenz, welche nur die Kehrseite der gleich ursprünglichen und als gleich ursprünglich sich ankündigenden moralischen Gewissheit ist, und welche wir Gefühl nennen müssen eben darum, weil sie durchaus keine vermittelte, sondern auf sich selbst ruhende Gewissheit ist, und zwar die einzige solcher Art, die es gibt im Gebiet des Intellectuellen. Die Religion in ihrer Ursprünglichkeit ist eben dieses Gefühl, und nur, was aus diesem entspringt, haben wir als die wahre Religion zu bezeichnen. Deshalb hat sie eine selbständige, von allem Denken, Raisonnement und sonstiger schliessender Vermittelung durchaus unabhängige Grundlage, geht allem Denken voran, und ist umgekehrt vielmehr die Quelle, aus der wahrhaft erst jede vermittelte Evidenz entspringt. Sie ist als Quelle aller Evidenz auch innerste Quelle des Denkens. *)

Dagegen ist die Theologie lediglich Erzeugniss eines durchaus vermittelten, häufig genug zugleich von metaphy-

*) Diese wichtige Seite seines Systems stellt besonders eine in den sämmtlichen Werken zuerst abgedruckte Schrift ins Licht: „Rückerinnerungen" u. s. w. (V, 337—373), welche auch in Betreff anderer Fragen, die noch jetzt zur Tagesordnung gehören, zu sorgsamer Erwägung empfohlen wird.

sischen Vorurtheilen ausgehenden, namentlich einen falschen Weltbegriff zu Grunde legenden, raisonnirenden Verstandes, und hat mit der Religion, mit jenem Gefühle in seiner Ursprünglichkeit, nicht das Geringste zu thun: die Vermischung beider durchaus heterogener Elemente hat eben alle Irrthümer und Verkünstelungen in der Religion erzeugt, und alle Streitigkeiten, Sekten, Trennungen in der Theologie hervorgerufen, welche unmöglich wären, so lange man die Ursprünglichkeit jenes Gefühls, welches gleich ist der Vernunft und in dem daher alle vernünftige Wesen übereinstimmen müssen, nicht überschreitet; ebenso wenn man, was bisher Theologie oder Religionswissenschaft genannt worden ist, wie man sollte, lediglich bestehen liesse in einer strengen Analyse desjenigen, was in jenem ursprünglichen Gefühle enthalten ist. „Was durch die Vernunft gesetzt ist, ist schlechthin bei allen vernünftigen Wesen ganz dasselbe. Die Religion und der Glaube an Gott ist durch sie gesetzt, sonach in gleicher Weise gesetzt. Es gibt in dieser Rücksicht nicht mehrere Religionen, noch mehrere Götter; es ist schlechterdings nur Ein Gott. Nur dasjenige im Begriffe Gottes, worüber alle übereinstimmen und übereinstimmen müssen, ist das Wahre; dasjenige in ihrem Begriffe von Gott (nicht etwa in ihrem Begriffe vom Begriffe), worüber sie streiten, — darüber haben nothwendig alle Unrecht: eben darum, weil sie darüber streiten können. Das, worüber dergestalt gestritten werden kann, ist nur durch eine falsche Philosophie erraisonnirt oder aus einem auf falsche Philosophie gegründeten Katechismus auswendig gelernt: die wahre Religiosität enthält gar nichts darüber, es ist hier für sie eine leere Stelle; denn sonst könnte nicht gestritten werden." (Fichte, „Rückerinnerungen", a. a. O. S. 348.)

Was hier principiell und summarisch ausgesprochen wird, hat nun in der „Bestimmung des Menschen" seine Durchführung erhalten; im dritten Buche dieses Werks, „Glaube" überschrieben, wird dargestellt, wie jener Keim und Anfang

der Gewissheit sich zu einer völlig befriedigten, in sich geschlossenen Weltansicht ausbreitet, wie auf dem sittlich religiösen Standpunkte das Ich seine Welt, unzerstörbar der Reflexion und dem auflösenden Zweifel, zurückempfängt. Jenes ist der Punkt, an welchen das Bewusstsein aller Realität sich anknüpfen muss; meine reelle Thatkraft ist es. Sei die Realität der Sinnenwelt mir auch ewig vernichtet, nicht in ihr kann ich meinen Stützpunkt erkennen. Realität liegt in mir, und ist mir selbst einheimisch. Was mich nöthigt zu denken, dass ich schlechthin so handeln müsse, nöthigt mich zu glauben, dass aus meinem Handeln Etwas erfolgen werde, unverloren für alle künftige Zeit. Das Absolute ist jezt gefunden, es ist der ewige Wille, der durch die endlichen Iche hindurch sich vollzieht, und allen ihren Thaten die Einheit und innere Harmonie aufprägt. Wie alle in der gemeinsamen sinnlichen Anschauung und im Denken Eins sind durch die absolute Vernunftform des Wissens, so werden sie harmonisirt einerseits durch die ihnen allen gleichmässige Form des sittlichen Willens, der an ihnen hervorbricht, anderntheils dadurch, indem ihre Thaten, in jener Gesinnung verübt und durchaus hervorgegangen aus der eigensten Mitte ihrer sittlichen Individualität, dennoch, wie durch vorherbestimmte Eintracht, objectiv zu einem gemeinsamen Resultate zusammenstimmen und so den einigenden absoluten Willen eines Gottes bewähren. Dies der Glaube an Gott, als die „lebendige sittliche Weltordnung", dies, was allen Vorstellungen einer göttlichen Vorsehung als das unaustilgbar Gewisse zu Grunde liegt.

So weit das Fichte'sche System in seiner vollständigen Gestalt bis zum Jahre 1800, deren hellsten Lichtpunkt eben die Bestimmung des Menschen bildet. Es zeigt sich schon hier, wie im Hintergrunde jener „absoluten Vernunftform", unendliches Ich, Identität des Subjectiven und Objectiven u. s. w. genannt, die Nothwendigkeit eines realen, erfüllenden Princips sich geltend machen musste, wodurch

jene Vernunftform eben zu dem, als was sie bezeichnet wurde, zur eigentlichen Form herabgesetzt ward. Dies Verhältniss von Gott, als dem realen, erfüllenden Princip, als dem „Sein", und dem „Wissen", als der Bildform, der „Erscheinung" dieses Realen, war es nun, welches in den folgenden Entwickelungen der Wissenschaftslehre immer bewusster und entschiedener ausgebildet wurde.

Und von hier aus, namentlich von der „Bestimmung des Menschen", hat nach unserer Ueberzeugung Schleiermacher seinen Ausgang genommen, namentlich als Theolog in dem, was ihm das Eigenthümlichste, an sich das Wichtigste ist, in seiner Lehre von dem Ursprunge der Religion aus dem Gefühle, und zwar in der Gestalt des Abhängigkeitsgefühls. Um zunächst vom Aeusserlichen zu sprechen: dass Schleiermacher jenem Werke von Fichte vorzugsweise Bedeutung beilegte, es als den klarsten und vollendetsten Ausdruck seines Princips erklärte, geht aus einer Beurtheilung desselben in Schlegel's Athenäum hervor, welche auch für die Geschichte seiner eigenen Entwickelung nicht zu übersehen ist. Hatte er aber einmal jenen Bildungsstandpunkt in sich aufgenommen, hatte er sich durchdringen lassen von dem an sich so einfachen, dort mit der energievollsten Evidenz durchgeführten Gedanken, dass die Religion etwas durchaus Ursprüngliches, jeder Vermittelung durch Reflexion und Denken schlechthin Vorangehendes — eben intellectuelles Gefühl sei —: so war es nur ein Schritt der consequenten verallgemeinernden Ausbildung jenes Begriffes, wenn er nicht mehr allein das Gefühl der sittlichen Abhängigkeit von dem absoluten Willen, sondern das der Abhängigkeit schlechthin als das erste und ursprünglichste in der Religion als „Frömmigkeit" bezeichnete. Es ist bekannt, wie er auf dies Princip die Dogmatik gegründet und um gleicher Ursach willen, wie Fichte, alle metaphysich theologischen Elemente von ihr auszuscheiden getrachtet habe, damit dem verkehrten Versuche völlig ein Ende gemacht

werde, „die Erzeugnisse der speculativen Thätigkeit und die Ergebnisse der Betrachtung frommer Gemüthszustände in Ein Ganzes zu verweben“. *)

Was ist daher mehr in Fichte's Geiste — in dem nämlich, wie ihn sein damaliges System darstellt —, ja was stimmt wörtlicher überein mit den Aeusserungen des eben angeführten Werkes, als wenn Schleiermacher im Verfolge seiner Dogmatik jene Reinigung vom speculativen und theologischen Momente weiter urgirt und zeigt, dass nur dasjenige Glaubensinhalt sein könne, was aus der Innerlichkeit des Subjects stamme, dass der Glaube nur der Ausdruck jener innern geistigen Erfahrung sei, was dagegen nicht in dieser Innerlichkeit des Gemüths gefunden werde, ohne religiösen Werth bleibe, weil es eben nicht als Resultat des eigensten Bedürfnisses, als das Wesentliche und Unentbehrliche empfunden werde. Hat man nun in diesem, theologischer Seits zuerst von Schleiermacher in höchster Schärfe ausgesprochenen Principe mit Recht ein wichtiges Bildungselement der gegenwärtigen Religionswissenschaft gesehen, zugleich ein Bollwerk gegen die grundverwirrende Lehre, die Religion blos als das im Vorstellungselemente befangene speculative Denken zu bezeichnen, worin gerade vermischt und zusammengewirrt ist, was sorgsam auseinander zu halten gewesen wäre; und wenn unser verehrter Correspondent darin ohne Zweifel eines der regeneratorischen Momente der Schleiermacher'schen Denkweise für die philosophische Gegenwart findet: so hat sich gezeigt, dass philosophischer Seits Fichte dies zuerst ausgesprochen und durch das Fundamentale seiner Theorie begründet habe; und selbst die Deduction, welche Schleiermacher im allgemeinen Zusammenhange seines Systems (in seiner „Dialektik“) vom Gefühl, als dem ursprünglichsten Organ für das Absolute gibt, lehnt sich durchaus an jene Auffassung an. Um dies zu zeigen,

*) Schleiermacher, Der christliche Glaube (2. Ausg., 1835), I, 106.

genüge es, die Hauptmomente dieser Deduction in Schleiermacher's „Dialektik" kurz zusammen zu fassen.

Die Anschauung Gottes wird nie wirklich vollzogen, sondern ist nur ein indirecter Schematismus. In jedem Acte des Bewusstseins, in jedem Wissen und Wollen ist allerdings der transscendentale Grund mitgesetzt, aber nicht als solcher, nicht in seiner Reinheit. Im Denken kann das Absolute nicht erreicht werden, denn, wie eine ausführliche Theorie vom Wesen des Begriffs und des Urtheils nachweist, weder in die Form des Begriffes, noch des Urtheils, tritt es ein. Ebenso wenig im Wollen: ein Wollen auf das Absolute gerichtet wäre rein Null, denn es würde den Menschen zu keiner bestimmten That kommen lassen; es wäre das unbestimmte, willenlose Brüten des Quietismus. Aber Denken und Wollen sind überhaupt noch im Gegensatze stehende Functionen des Bewusstseins; wir können daher unmöglich in ihnen das ergreifen, was über den Gegensatz hinausliegt. (Diese eigentlich nur formelle Analogie ist die Grundprämisse der gesammten Schleiermacher'schen Lehre von der höchsten Dignität des Gefühls und von der Religion, als Abhängigkeitsgefühle, mit Verneinung der Dignität des Denkens dabei. Warum soll jedoch das Denken, wenn es auch als theoretisches Vermögen das praktische ausser sich hat, in sich selbst ein einseitiges sein, und sich nicht durch Erkenntniss des Höchsten vollenden können?)

Aus diesem einseitigen Bestreben des Denkens — fährt er fort — ist die „natürliche Theologie" hervorgegangen, indem sie das Bewusstsein von Gott lediglich auf die Denkfunction gründen wollte. Die entgegengesetzte Einseitigkeit fällt auf Kant's und Fichte's Seite, welche das Bewusstsein Gottes lediglich auf die Willensfunction zu gründen suchte, daher dem Letztern Gott nur als sittliche Weltordnung zu bestimmen übrig blieb.

Auch hier scheint uns das Aeusserliche jenes formellen

Gegensatzes zwischen Denken und Wollen es verschuldet zu haben, dass sogar die gewohnte Schärfe kritischer Auffassung Schleiermacher auf einen Augenblick abhanden kommt. Nicht auf die Willensfunction das Bewusstsein Gottes zu gründen, beabsichtigten beide — sie waren ja weit davon entfernt, „quietistisch" Gott zum Gegenstande ihres Willens zu machen, sondern es ist eben auch nur eine bestimmte Form des Denkens Gottes, die uns in ihrer Religionsphilosophie begegnet. Wie jene natürliche Theologie Gott aus der Beschaffenheit der Sinnenwelt ableitete, so Kant aus der Existenz eines moralischen Gesetzes für den Willen im Menschen, Fichte aus dem unmittelbaren Gefühle von der absoluten Realität des Guten. Bei Fichte jedoch ist das darin liegende Bewusstsein Gottes durchaus kein vermitteltes mehr, wie bei Kant, kein um eines Andern willen gewisses, sondern ein grundgewisses und urevidentes — darum nennt er es Gefühl —; aber es ist nicht minder reinster, ursprünglichster Ausdruck des Denkens, der „Vernunft" — darum nennt er es intellectuelles Gefühl.

Dies wesentlich Mitbestimmende in jenem Begriffe hat Schleiermacher nun übersehen — zum offenbaren Nachtheile für seine eigene Ansicht, wie uns dünkt. Ihm bleibt das Gefühl nur abstracte, bewegungslose Identität zwischen Denken und Wollen, ein beiden Jenseitiges. Daher seine Demonstration folgendergestalt weiter verläuft:

Weder Denken noch Wollen in ihrer unvermeidlichen Einseitigkeit kann Genüge thun, um das Absolute zu ergreifen: deshalb bleibt nur der Versuch übrig, den transscendentalen Grund in ihrer Identität, im Gefühle, aufzusuchen. Betrachten wir nämlich das Leben des Geistes als Reihe, so ist es ein steter Uebergang von Denken in Wollen und umgekehrt; wir kommen aus dem relativen Gegensatze nicht heraus. Aber unser Sein ist das setzende dieser Relationen; unser (wahres, ursprüngliches) Sein daher bleibt übrig, als die Indifferenz beider Formen. Dies ist das

unmittelbare Selbstbewusstsein, das Gefühl, welches einerseits ebenso verschieden ist von dem reflectirenden Selbstbewusstein oder dem reinen Ich, wie andererseits von der Empfindung, welche nicht Identität von Denken und Wollen, sondern vielmehr noch keines von beiden ist.

Im Gefühle finden wir daher für uns die Einheit des denkend wollenden und wollend denkenden Seins, irgend wie, aber gleichviel wie, bestimmt. In diesem also haben wir „die Analogie mit dem transscendentalen Grunde, nämlich die aufhebende Verknüpfung der relativen Gegensätze". — Warum? — müssen wir fragen. Die Antwort kann nur sein, weil die Form dieses Bewusstseins als weder denkend, noch wollend, eine Aehnlichkeit darbietet mit dem Wesen des transscendentalen Grundes, der ebenso weder Natur noch Vernunft, sondern Identität beider ist. Aber ist diese Analogie eine innere, wesenhafte, oder vielmehr nur eine formelle? Und wenn sie jenes auch wäre, ist zugleich damit bewiesen, dass das Gefühl, weil es im Bewusstsein an den Platz der Identität all seiner immanenten Gegensätze zu stellen ist, darum die einzige Form des Bewusstseins bleibe, um die absolute Identität zu ergreifen? Welche innere Beziehung hat doch diese reale Identität des Weltganzen mit jener formell subjectiven Identität von Denken und Wollen? An sich selbst nicht die geringste!

Dies Bedenken erneuert sich noch bestimmter, wenn wir die weitern Glieder des Beweises ins Auge fassen. Wir geben sie daher vollständig:

Das Gefühl begleitet, als das Identificirende und Verbindende, alle Uebergänge von Denken zu Wollen und umgekehrt; es scheint zwar zu verschwinden, wenn wir in einer Anschauung oder Handlung aufgehen; aber es scheint nur so. Abermals scheint es bisweilen allein hervorzutreten und Gedanke und That darin unterzugehen; aber auch dies scheint nur, es sind auch in den Gefühlszuständen Keime des Denkens oder Spuren des Wollens mitgesetzt, aus denen

eines von beiden wieder sich erhebt. (Eine durchaus richtige und fundamental wichtige psychologische Einsicht, die indess für vorliegende Frage nichts entscheidet!) Diese Aufhebung der Gegensätze könnte aber nicht unser Bewusstsein sein, wenn wir uns selbst darin nicht ein Bedingtes und Bestimmtes wären und würden. Aber nicht bedingt und bestimmt durch etwas selbst im Gegensatze Begriffenes; denn insofern sind die Gegensätze darin nicht aufgehoben, sondern durch dasjenige, worin allein das denkend wollende und wollend denkende mit seiner Beziehung auf alles Uebrige Eins sein kann, also durch den transscendentalen Grund selbst. Dies ist das religiöse Gefühl, in welchem der transscendentale Grund oder das höchste Wesen selbst repräsentirt ist, und welches sich darum als allgemeines Abhängigkeitsgefühl bestimmt, weil wir selber, wie alle Dinge, in den Gegensatz der Empfänglichkeit (des Leidens) und der Selbstthätigkeit verflochten sind.

Aber damit ist jenes Gefühl auch rein und ganz erschöpft: es liegt in ihm durchaus keine weitere Bestimmung für das Denken des transscendentalen Grundes, als dass er eben das Unbedingte sei, und überhaupt ist kein theoretischer Impuls in ihm enthalten, um jenen Begriff weiter zu bestimmen. Jede Auffassung Gottes, sofern wir uns nur unserer absoluten Abhängigkeit zugleich dabei bewusst sind — sei es die Formel des absoluten Subjects oder der Urkraft oder des welterschaffenden Gottes oder selbst des Schicksals —, genügt vollkommen, und ist wesentlich gleichgültig für das Specifische dieses Gefühls. *)

---

*) Schleiermacher's Dialektik (1839), S. 150 fg., 156—160, 428—436 fg., mit den weitern vom Herausgeber angeführten Parallelstellen. Man vergleiche endlich damit die in allem Wesentlichen übereinstimmende Darstellung dieses Lehrpunkts in seiner Dogmatik, 2. Aufl., §. 3 und 4.

Dies, in gedrängter Berichterstattung, Schleiermacher's Deduction. Wir enthalten uns in eine ausführliche Kritik derselben einzugehen, ebenso die Frage zu untersuchen, deren Erörterung wir an einem andern Orte nicht schuldig geblieben sind*), was eigentlich die Urgestalt und der letzte subjective Grund jenes als Abhängigkeitsgefühl uns dargebotenen psychologischen Zustandes sein möge? Hierher gehört nur die Frage, wie sein Princip in der unstreitigen Berechtigung, welche es auch unabhängig von jener Beweisführung, durch sich selbst, in Anspruch zu nehmen hat, und in der Gestalt, wie bei ihm es vorliegt, zu den vorhergehenden sich verhält?

Darüber hat nun die bisherige Darstellung wol unzweifelhaft ergeben, dass Schleiermacher nur gethan, was ihm als nächster Fortschritt aus dem Resultate seines Vorgängers sich darbot: er hat in den allgemeinen Begriff erhoben, generalisirt, lediglich dasselbe, was durch Fichte zuerst von einer besondern Seite betrachtet wurde. Beide stimmen jedoch darin überein, dies Specifische des Fühlens zunächst abgetrennt zu fassen von allen theoretischen Beimischungen, d. h. in ihm nicht mehr finden zu wollen, als was in der That, so lange es eben nur Fühlen bleibt, in ihm zu finden ist. Bei Fichte fühlt der Sittlichwollende sich unterworfen einem absoluten heiligen Willen, welcher allein — in ihm selber das Vollbringen — in der objectiven Welt das allgemeine Gelingen des Guten sichert. Nach Fichte ist erst mit diesem Hervortreten des echten, reinen Begriffes der Gottheit Religion gesetzt; alles Andere ist ihm nicht Religion, sondern Götzendienst, hervorgegangen aus dem eigensüchtigen Triebe und einem ebenso am Sinnlichen haftenden Denken, welches die Gottheit nur als

*) In der weiter unten ausführlicher besprochenen Abhandlung „Ueber den Ursprung der Religion im Bewusstsein" u. s. w.: Zeitschrift, V, 262.

Urheber und Wirker in der Sinnenwelt, zu sinnlichen Zwecken des Wohlseins, sich vorzustellen vermag.

Bei Schleiermacher fühlt jedes überhaupt denkend wollende Subject sich unterworfen einer schlechthin in Abhängigkeit es setzenden Macht; schon dies Gefühl ist ihm Religion, specifisch und wesentlich. Damit kann er sich jedoch der Consequenz nicht weigern, allerlei Götzendienst und abergläubische Götterfurcht, in welchen ja das Gefühl der Abhängigkeit gerade am stärksten hervortritt, schon für Religion zu erklären, sogar in jenen Formen, wenn man die Consequenz urgiren wollte, den reinsten Ausdruck des Specifischen der Religion finden zu müssen. Wir haben im Obigen seinen eigenen entscheidenden Ausspruch darüber angeführt, worin ihm begegnet ist, den dürftigsten und den concretesten Begriff der Gottheit als gleichgeltend für den Werth der Religion nebeneinander zu stellen, also den Religionsinhalt zu einem bedeutungslosen herabzusetzen —: ein Misgeschick, welches nicht zufällig oder durch ein willkürliches Versehen ihn traf, sondern Resultat klarer Einsicht war, sobald er das Läuternde und Entwickelnde jenes unmittelbaren Gefühles, das Denken, davon abgesperrt hatte. Gemeinschaftlicher Grund von diesem Allen ist aber lediglich der Grundmangel seines methodischen Verfahrens, die Unterschiede entweder als blos parallele, also gleichberechtigte nebeneinander stehen zu lassen, oder in eine abstracte Identität aufzuheben, dass ihm mit Einem Worte der wahre Begriff psychologischer Vermittelung fehlt, worin die Gegensätze des Geistes zugleich als flüssige, ineinander eingreifende und so durch diese Wechselwirkung gegenseitig sich steigernde erkannt werden, während er hier einestheils bei dem Gegensatze von Denken und Wollen, anderntheils bei dem Fühlen, als abstracter Identität beider, somit überhaupt bei dem Auseinanderhalten aller dreier es belassen hat. *)

*) Das hier Angedeutete über Schleiermacher's Methode ist weiter

Es würde darum im Allgemeinen das Verhältniss von Schleiermacher zu seinem Vorgänger sich also stellen:

Er hatte Recht, jenen particulären Begriff des Gefühls bei Fichte zu der allgemeinern Gestalt zu erweitern, in welcher er ihn bestimmt hat: „Abhängigkeitsgefühl" ist allerdings der allgemeinste, aber zugleich auch unbestimmteste Ausdruck für das religiöse Bewusstsein. Aber nicht in gleichem Rechte war er, indem er das Denken in jenem nur äusserlichen Verhältnisse zu ihm fasste, und das Religionsgefühl so zu einem völlig imperfectibeln und bewegungslosen Zustand gerinnen liess. Was für ein Vorstellungs- oder Denkinhalt auch weiter in jenes Gefühl hineingelegt werde, ein falscher oder der wahre, — es bleibt eben nur dasselbe unveränderliche Abhängigkeitsgefühl von überall gleichem Werthe und gleicher Berechtigung. Schleiermacher hat damit ebenso die eigentliche Wurzel des Denkens verkannt, ursprüngliches Bewusstsein von der Idee des Absoluten oder „des transscendentalen Grundes" zu sein, als die zugleich darin liegende Identität des Denkens mit dem Religionsgefühle. Das Denken in seinen ersten, unwillkürlichen Regungen im Bewusstsein, also das Denken eben als Gefühl, ist in Einem, ungetheiltem Schlage ebenso Bewusstsein der eigenen Schranke des Subjects — Selbstgefühl seiner Endlichkeit — wie Gefühl der Abhängigkeit von einem Unendlichen —: d. h. Endlichkeit und Absolutheit sind durchaus apriorische, ursprüngliche Begriffe des Bewusstseins; die letztere aber der allerursprünglichste, weil ohne Rückbeziehung auf ein Absolutes überhaupt Nichts als ein Endliches gesetzt werden könnte. Dies als endlich —

---

exemplificirt an dem, was über seine Ethik, nach Princip und methodischem Verhalten derselben, erinnert wird; Zeitschrift, XI, 199—200. (Späterer Zusatz: Noch erschöpfender ist dies gezeigt in des Verfassers „System der Ethik", Thl. 1 (1850), wo in dem Abschnitte über Schleiermacher's Ethik, S. 289 fg., auch über die psychologische Grundlage derselben kritische Rechenschaft abgelegt wird.)

d. h. der Begründung bedürftig Setzen oder Beziehen auf den Urgrund heisst aber Denken, dessen Unmittelbarkeit sonach eben als Abhängigkeitsgefühl hervortritt. *) Aber eben darum ist dies Gefühl, als eins mit dem Denken, von der gleichen beweglichen, perfectibeln Natur mit ihm: es nimmt an seiner ganzen Entwickelung Theil, läutert sich an dessen innerer Steigerung und vollendet sich in der von jenem gewonnenen wahren Idee der Gottheit auch zum Gefühle der wahren Religion, in welcher das Gefühl des Abhängigseins völlig zurücktritt vor dem Gefühl der Einheit und des Versöhntseins mit dem Göttlichen. Und in diesem Betrachte — im Resultate — steht Fichte's Religionsbegriff weit über dem Schleiermacher'schen.

Der Kundige sieht, wie tief dieser Grundmangel auch in Schleiermacher's Auffassung der Dogmatik übergreifen musste. Aus seiner ganzen, hinreichend von uns ergründeten Theorie vom Gefühle ergibt sich, wie er nicht anders vermochte, als auch die christliche Dogmatik zur Darstellung eines durchaus particulären Gefühlszustandes zu isoliren. Diese verzichtet, wie er erklärt, ausdrücklich und ein für allemal auf das Beweisen ihrer Glaubenssätze: sie enthält blos die Entwickelung dieser Sätze aus dem Gefühle der Frömmigkeit; dies Gefühl kann jedoch nur ein durchaus bestimmtes sein, und so ist die nothwendige Voraussetzung für das Verfahren seiner Dogmatik, dass „das Individuum, welches die Thatsachen seiner Glaubenssätze gestaltet, kein Jude und kein Muhamedaner und kein Heide sei, sondern durch und durch ein Christ, und zwar kein katholischer Christ, sondern ein evangelischer"; und selbst das evangelische Frömmigkeitsgefühl muss durchaus dem Ausdrucke eines bestimmten Zeitraums entsprechen, weil

*) Man vergleiche über das Weitere des Verfassers Abhandlung „Ueber den Ursprung der Religion im Bewusstsein und in der Weltgeschichte": Zeitschrift, V, 262 fg.

sonst durch die Reflexion auf die innerlichen Gemüthszustände sicher nicht die allgemein geltende Lehre zum Vorschein kommen würde.

Man hat den Mangel an objectiver Allgemeinheit in dem also ausgesprochenen Principe der Dogmatik fast allgemein empfunden und manchmal sogar herbe ausgesprochen; dennoch hängt er mit der innersten, unveräusserlichsten Denkweise Schleiermacher's und seinem allgemeinen methodischen Verhalten zu genau zusammen, um als zufällige Verschuldung ihm angerechnet werden zu können. Auch haben die Gegner oft zu sehr ausser Acht gelassen, wie dieser allgemeine Mangel des Princips der Behandlung des Einzelnen im weitern Fortgang jenes Werkes nicht zum Schaden gereicht habe, wie die Begriffe der einzelnen Religionsformen und der bestimmten Gestaltung des religiösen Bewusstseins in jeder derselben treffend und eben darum sachgemäss bezeichnet sind, weil in ihnen nicht nach Hegel'scher Weise die dialektisch sich aufhebenden Stufen eines Processes aufgewiesen werden sollen, in denen der Weltgeist phänomenologisch zur höchsten Form seines Selbstbewusstseins im Menschen sich emporringt, sondern der Process des im Wechselverkehr mit allen andern Momenten des Geistes sich läuternden und vertiefenden Religionsgefühls gezeigt wird, deren jede daher eine bleibende psychologische Berechtigung in Anspruch nimmt. Daraus erklärt sich von selbst der wichtige Umstand — was in der eben bezeichneten entgegengesetzten Auffassung völlig unbegreiflich bleibt —, wie auch in der höchsten Religionsform, der christlichen, noch immer untergeordnete psychologische Gefühlsstandpunkte, gleichsam nachwirkend, sich aussprechen können, welches zur Erklärung der Sektenbildungen in ihr unstreitig ein fruchtbares Princip werden könnte, und wobei auch die namentlich für den gegenwärtigen Wendepunkt der christlichen Kirche grundwichtige Frage naheliegt, ob überhaupt bereits in irgend einem Kirchensymbole die höchste, dem

Wesen des Christenthums eigentlich angemessene Form seines Gemeinbewusstseins niedergelegt sei?

Aber für ebenso bedeutungsvoll müssen wir es halten, wenn Schleiermacher die Dogmatik durchaus auf die Ethik, nicht auf die Dialektik gründen will. Auch dadurch ordnet er das dogmatisch-metaphysische Element dem eigentlichen Religionsbedürfnisse des Menschen unter; diesem sein umfassendes Recht zu thun, darauf kommt es ihm an. Es charakterisirt den freien, eigentlich humanen Geist, den grössern Stil, welchen Schleiermacher der ganzen Theologie zugedacht hatte, und in welchem er auch jetzt noch allein seine wahre Nachfolgerschaft finden kann.

Bei allem dem könnte man dennoch geneigt sein, die ganze dialektisch-psychologische Begründung seines Princips, des Religionsgefühles, ihm, wie ein ausgeleertes Gefäss zurückzustellen, ohne den daraus geschöpften Inhalt im mindesten preisgeben zu wollen. Denn offenbar ist beides sehr verschieden, und eben weil der Beweis des Princips ein äusserlicher, seinem Gegenstande incongruenter geblieben ist, hat auch der Gegenstand selbst darin nicht die ganze Tiefe der Auffassung erhalten können. Dieser äusserliche Apparat ist es aber am wenigsten, der über die Wahrheit des Schleiermacher'schen Princips entscheidet; auch hat der freie Sinn des herrlichen Mannes jedes Bilden einer Schule, welche eben an seine Form und Auffassungsweise sich bände, trotz der Gelegenheiten dazu standhaft abgelehnt.

Dagegen liegt in diesem Zurückleiten der Religion auf die tiefste Ursprünglichkeit des Menschen allem wirklichen Denken und aller reflectirenden Ausbildung vorher, wie es Schleiermacher gerade beabsichtigte, sicherlich eine grosse und für die gegenwärtige Zeit doppelt berechtigte Wahrheit, indem einestheils damit die bekannte Theorie von der Religion, als dem im Vorstellungselemente befangenen Denken, in ihrer gänzlichen principiellen Falschheit aufgedeckt wird; anderntheils aber die blos historische Theologie,

welche den äusserlichen Schriftbeweis gegen den innern Beweis „des Geistes und der Kraft" noch immer nicht völlig aufgeben will, an ihren Ort gestellt wird. Wir können daher nicht lebhaft genug unsere, durch die bisherige Darstellung motivirte Ueberzeugung aussprechen, dass unsere Theologie und Kirche, wenn sie eine gedeihliche Zukunft haben soll, diese nur auf dem freieren, rein menschlichen, durch Schleiermacher gelegten Grunde erhalten könne.

Fassen wir, uns weiter erhebend, die ganze philosophische Grundansicht Schleiermacher's ins Auge: so lässt sich in ihr ein sehr charakteristischer Grundzug des Gegensatzes mit den Schelling'schen und Hegel'schen Systemen kaum verkennen, welcher ihn wiederum der spätern Lehre Fichte's um ein Bedeutendes annähert; — und dies halten wir für einen andern Punkt von tiefgreifendem Interesse, weil er zur Fortbildung der Philosophie in der Gegenwart wesentlich beiträgt.

Est ist nur sehr im Allgemeinen wahr und lässt das Unterscheidende gerade ausser Acht, wenn man behauptet, dass Schleiermacher's metaphysisches Princip ganz das des Spinoza oder die Schelling'sche Identität des Subjectiven und Objectiven sei. Die allgemeine Grundlage für Beide — dies ist zuzugeben — bildet Spinoza's Anschauung von der Einheit aller realen Gegensätze des Geistes und der Natur in der absoluten Instanz; aber nur dieser Ausgangsbegriff der abstracten Identität, eigentlicher noch: des Zusammenfallens aller Gegensätze im Absoluten, ist Beiden gemeinsam. Wie Beide dies Princip ausgebildet haben, darin steht jeder vom andern unabhängig da, und kaum das lässt sich mit sonderlichem Fuge behaupten, dass Schleiermacher auch nur den Durchgang durch Schelling's Standpunkt genommen habe. Ueberhaupt bedeutend älter an Jahren als der Letztere, war er schon durch mannichfache philosophische Studien, namentlich des Platon und Spinoza, zur Selbständigkeit herangereift, als Schelling mit seiner erweiternden Umge-

gestaltung des Identitätsprincips hervortrat, welches er von Fichte überkommen hatte. An der letztern aber hat Schleiermacher eben nie theilgenommen.

Besteht nämlich Schelling's Verhältniss zu Fichte's früherer Lehre darin, dass er den Selbstsetzungsprocess des Ich zum Selbstschöpfungsprocesse des Absoluten im All erhoben hat: so gewann für ihn die Aufgabe aller Speculation sofort die Gestalt, die „Abkunft der endlichen Dinge aus dem Absoluten", das Weltwerden Gottes zu begreifen und daraus die concrete Bestimmtheit der Weltgegensätze abzuleiten, womit seine Potenzenlehre sich beschäftigte. In wie vielen Ansätzen der Entwickelung, Umgestaltung und Vertiefung seines Princips Schelling sich hierbei versucht hat, ist bekannt; dennoch waren sie nur die verschiedenen, aus der Hebekraft jenes Einen Grundgedankens hervorgetriebenen Sprossungen desselben, und auch Schleiermacher's beweglich erfinderischer Geist, wenn er sich überhaupt auf diesen Quellpunkt gestellt hätte, wäre vielleicht der Urheber einer ähnlichen Metamorphose geworden, wie sie durch Hegel dem Schelling'schen Principe zu Theil wurde. Aber er hat sich eben völlig ausserhalb dieses Kreises gestellt: seine Philosophie ist dadurch gerade grundverschieden geblieben, von der Schelling'schen nicht nur, sondern von dem Charakter der ganzen herrschenden speculativen Denkweise, dass sie nirgends theocentrisch ist, noch es sein will, dass ihr daher auch die Construction der Weltgegensätze aus dem Standpunkte des Absoluten, damit zugleich auch die Behauptung eines absoluten Wissens durchaus fern liegt. Das Denken bewegt sich nur zwischen den schlechthin gegebenen Gegensätzen des Idealen und Realen, der Vernunft und der Natur, bezieht sie auf einander und auf ihren gemeinschaftlichen, transscendentalen Grund; aber es leitet sie nicht ab aus ihm; dieser, die Einheit der Gegensätze, Gott ist „die Grenze" des Denkens und Wissens, die „absolute Voraussetzung" für dasselbe, wonach es

überhaupt nur innerhalb der endlichen Gegensätze zum verknüpfenden Wissen kommen kann, indem dies für seine eigene subjective Verknüpfung schlechthin voraussetzt die ursprüngliche, reale Verknüpfung jener Gegensätze in der transscendentalen Einheit selber. Daher eben wird die Anschauung Gottes niemals wirklich vollzogen („intellectuelle Anschauung" desselben ist Widerspruch), sondern sein Begriff bildet überall nur einen „indirecten Schematismus, der in allen Acten des beziehenden und verknüpfenden Wissens mitgesetzt ist". Daher ist das Denken, indem es durchaus innerhalb der Gegensätze steht, überhaupt nicht das Organ des Geistes, um das Absolute zu ergreifen; nur in der relativen Identität des Denkens und Wollens, im Gefühle stellt es sich dem Menschen, und dies ist auch der einzige Grund der Gewissheit, sowol im Denken als auch im Wollen.*) Hierdurch hat Schleiermacher sein Erkenntnissprincip bis auf die Wurzel von dem der beiden spätern Systeme abgeschieden und sich an das Resultat des frühern Fichte'schen Systems angelehnt.

Aber auch im ganzen Ergebniss seiner Philosophie hat er jene Scheidung vollzogen. Das Absolute, der transscendentale Grund, ist schlechthin ausserhalb alles Weltprocesses gestellt und die durchgreifende Nichtidentität von Gott und Welt mit der grössten Entschiedenheit ausgesprochen, wodurch sich — beiläufig sei es bemerkt — die gewöhnlichen Vorwürfe pantheistischer Denkweise gegen ihn von selbst erledigen.

Die Art und Weise dieser Nichtidentität ergibt sich noch bestimmter, wenn wir das Verhältniss der Idee Gottes zur Idee der Welt bei Schleiermacher ins Auge fassen.**) Die Idee Gottes ist der transscendentale *terminus a quo* alles Wissens und das allgemeine Princip seiner Möglichkeit,

*) Dialektik, S. 151.
**) Ebendas., S. 161—168, 432 fg.

die Grundbedingung, wodurch überhaupt, angekündigt im ursprünglichen Gefühle, subjectiv Gewissheit im Wissen zu gewinnen, in Bezug auf das Object seiner Untersuchung, die Welt, eine Wissenschaft derselben möglich ist, so gewiss die ursprüngliche Verknüpfung, welche die Dinge in Gott haben, reproducirt zu werden vermag in dem erkennenden Denken derselben, und so gewiss eben darin die wahre Aufgabe der Wissenschaft besteht. So ist die Idee der Welt daher der transscendentale *terminus ad quem*, welchem das Wissen sich immer mehr anzunähern sucht: das Princip der Wirklichkeit des Wissens in seinem Werden. Der Idee der Gottheit nähert man sich nicht; sie liegt jedem einzelnen Wissen zu Grunde, was ohne sie nicht vollzogen werden könnte; von der Idee der Welt kann man dagegen sagen, dass die ganze Geschichte unseres Wissens eine Approximation an dieselbe sei; denn man kommt ihr wirklich näher, durch intensive wie extensive Vervollkommnung des Wissens, je mehr sich Empirisches und Speculatives durchdringen.

Beide Ideen, der Gottheit und der Welt, sind daher nothwendige Correlata; identisch sind beide nicht. Denn im Begriffe ist die Gottheit immer als Einheit ohne Vielheit gesetzt, die Welt aber zeigt Vielheit ohne Einheit. Die Welt ist die Totalität der Gegensätze, die Gottheit die reale Negation derselben. Wollte man Gott und Welt identificiren, ihn als *natura naturans* fassen (Spinozische Bestimmung): so verfiele man in den Fehler, den Unterschied zwischen dem Transscendenten an sich — jener ursprünglichen Idee der Gottheit — und der Grenze des Denkens aufzuheben, welche aus der nie zur Vollendung zu bringenden Forderung hervorgeht, die Welt als Eine zu erkennen: dann wäre jene transscendente Idee eben nur die aus dem Zusammenfassen der (Welt-)Gegensätze entstandene Einheit. (Wir wollen nicht behaupten, dass Schleiermacher dadurch das Princip des Pantheismus erschöpfend widerlegt habe;

aber dies geht auf das Entschiedenste hervor, dass es nicht das seinige war, nicht sein konnte nach der ursprünglichen Intention seines ganzen Systems. Was statt dessen der eigentliche Mangel seines metaphysischen Princips sei, wird das Folgende ergeben.)

Aber ebenso ist bei diesem Unterschiede stets festzuhalten, dass kein Gott ohne Welt, wie keine Welt ohne Gott gedacht werden kann. Kein Gott ohne Welt, „weil wir nur von dem durch die Welt in uns Hervorgebrachten auf Gott kommen", d. h. weil jede Form des Wissens, wie jeder Act des Handelns das Gefühl der Schranke, der Abhängigkeit in uns aufregt. Die Welt nicht ohne Gott, „weil wir die Formel für sie nur als etwas Unzureichendes und unserer Forderung nicht Entsprechendes finden", d. h. das Denken oder Wissen derselben vollendet sich niemals, die Formel für dieselbe kann daher nie real erfüllt werden. Aber eben deswegen bedarf es, nach Schleiermacher's umfassender Nachweisung, der Idee der Gottheit als eines Complements, in welcher wir die im Denken der Welt nicht realisirbare Einheit als wirklich realisirt setzen müssen.

Gehen wir nun noch bestimmter auf den realen oder objectiven Zusammenhang ein, welchen Schleiermacher zwischen Gott und Welt festsetzt: so begnügt er sich denselben in höchster Allgemeinheit nur dahin zu bezeichnen, dass Gott als activer, die Welt als passive anzusehen sei. Die bestimmtern Formeln zur Auffassung dieses Verhältnisses, die Formel der Schöpfung aus Nichts, der ewigen Schöpfung, des freien Schaffens u. dgl. haben eigentlich weder theoretischen Werth, noch können sie für die ethische Aufgabe nützlich sein. Ganz dem dialektischen Gange entsprechend ist nur der Ausdruck: „Wir können beide realiter nicht identificiren, weil die beiden Ausdrücke nicht identisch sind; wir können sie aber auch nicht ganz von einander trennen, weil es nur zwei Werthe für dieselbe Forderung sind, apagogisch jedes bestimmte Verhältniss unhaltbar ist.

und ohne bestimmtes Verhältniss keine wahre Trennung stattfindet.“ Es ist also ebenso inadäquat, Gott ausserhalb, wie ihn innerhalb der Welt zu setzen: jenes würde zu einem Gegensatze in Gottes Wesen selbst ausschlagen, indem er ebenso im Verhältnisse der Empfänglichkeit wie der Selbstthätigkeit in Bezug auf die ihm gegenüberstehende Welt gedacht werden müsste: das Innerhalb der Welt ginge auf den schon widerlegten Begriff Gottes als natura naturans zurück.

So folgt nach Schleiermacher, dass man das Verhältniss überhaupt nicht zu denken vermöge: er hätte, nach Art Kant'scher Antinomien, noch bestimmter sagen können, wie jede Thesis in einen Widerspruch mit sich selbst zurückschlage, dass weder das Eine, noch das Andere objective Wahrheit habe. Er hat sich enthalten, nach dieser Richtung hin das letzte Wort seiner Prämissen auszusprechen, weil er in einer andern Sphäre des Geistes eine Ergänzung für jenen Mangel sich versprach. Nur im Gebiete der Religion ist dieselbe zu erreichen; und es ist allein auch das Interesse derselben, eine nähere Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt zu versuchen, und sie hat ein Recht zu fordern, dass man sie gewähren lasse. „Aber wie das religiöse Interesse nothwendig der Ursprung alles Anthropoeidischen ist, so sind seine Productionen dieser Art durchaus nur als mittelbare Darstellungen für das Denken, und als Wissen nicht eher zu setzen, als bis sie den Regeln gemäss, welche wir hier vom unmittelbaren Interesse des Denkens aus gefunden haben, gestaltet sind.“ *)

In Bezug auf dies höchste Resultat seiner Philosophie lässt sich nun kaum verkennen, dass sich Schleiermacher, gleichsam unwillkürlich oder der Noth gehorchend, mit einem unzulänglichen, ja widersprechenden Abschlusse genug gethan habe. Das religiöse Interesse und Gefühl kann nicht

*) Dialektik, a. a. O.

umhin, die besondern Erregungen, welche es während eines handelnden und reflectirenden Lebens erfährt, auf den transscendentalen Grund zu beziehen und so das allgemeine Abhängigkeitsgefühl zu ganz bestimmten Gestalten dieses Verhältnisses auszubilden, somit auch der darin liegenden Vorstellung von Gott die entsprechende Gestalt zu geben — Schleiermacher's Dogmatik in ihrem allgemeinen Theile ist reich an Entwickelungen dieser Art. Diese Vorstellungen von Gott jedoch — wirft der Dialektiker warnend und berichtigend ein — sind nicht eher als „Wissen", d. h. als objective Bestimmungen des göttlichen Wesens und seines Verhältnisses zur Welt, zu setzen, als bis sie „den Regeln des Denkens gemäss gestaltet sind".

Aber hier eben werden wir schlechthin abgewiesen: die Regeln des Denkens sind in diesem Betracht rein kritisch und negativ; das Denken selbst hat sich ja in dem durchaus begrenzten Charakter gezeigt, nur innerhalb der Welt die endlichen Gegensätze verknüpfen zu können, dabei zwar indirect die absolute Einheit mitzusetzen, aber keineswegs sie an sich selber zu erkennen. Das Gefühl, so schien es, sollte dies vermögen; aber jede errungene Gewissheit wird durch das nachkommende Denken wieder verzehrt. Dennoch kann das lebhafter erregte Religionsgefühl und das Denken, wenn es auf dessen Aussagen und deren innere Gewissheit reflectirt, nicht ablassen, sich hiernach die Gottheit vorzubilden; und so wird es ein abwechselndes Setzen und Wiedervernichten, eine jeweilige Beruhigung, die immer wieder aufgestört werden kann durch die nachkommenden Bedenken, ein Zustand, der sich selbst als einen zwiespaltigen, in sich uneinigen, ja verzweiflungsvollen bekennen muss. Kurz was ist er anderes denn ein weiterer Commentar und ausgeführtere Exemplification zu dem alten Satze der Wissenschaftslehre, der in der „Bestimmung des Menschen" seine energische und beredte Ausführung erhalten hatte: dass jedes endliche Bewusstsein ein Absolutes setzen müsse, aber dass

es ihm ebenso nothwendig verschwinde, wenn es dasselbe für die Reflexion (das Denken) fixiren wolle? Es ist nur da, inwiefern man es nicht hat, und indem man es hat, verschwindet es. Hier ist es nun Fichte's Vorschlag, aus diesem unendlichen Alterniren sich hinüberzuretten zur innerlich zweifellosen Gewissheit der sittlichen Idee und des sittlichen Handelns, in welchem allein erst die volle Einheit des Geistes und seiner Uebereinstimmung mit sich gesetzt sei. Wie Fichte in der spätern Gestalt seines Systems diesen Dualismus überwand, darüber wird uns unten noch eine Andeutung erlaubt sein.

Für Schleiermacher jedoch scheint dies Resultat, so unerträglich es ist, dennoch ein letztes und unvermeidliches zu bleiben, und er hat es mit ebenso viel Scharfsinn hervorgearbeitet, als mit gewissenhafter Ehrlichkeit ins Licht gestellt. Wollen wir nun, um ihm gegenwärtig zu entgehen, dem sattsam widerlegten und auch sonst an seinen Einzelergebnissen hinreichend charakterisirten Wahnbegriffe eines absoluten Wissens wieder zfallen? Keineswegs; wir erachten vielmehr den gegenwärtigen Standpunkt der Philosophie nach seinem wahren Resultate schon hinausgelangt über dergleichen Unzulänglichkeiten in der einen oder andern Hinsicht; und im vorliegenden Falle haben wir nur nöthig, vom letzten Ergebniss zu seinem ersten Grunde und Principe zurückzublicken. Die Schuld liegt nicht hier, im Resultate, sondern an der schon nachgewiesenen, eigentlich wunden Stelle des Schleiermacher'schen Systems, in seinem falschen, blos antithetischen Begriffe des Denkens, allgemeiner noch in seiner Methode, die sich blos an äusserlich construirten Gegensätzen und Vermittelungen befriedigt, ohne durch eindringende Analysen das innere Verhältniss der Begriffe, und damit sie selber, zu erschöpfen.

Auch an diesem Beispiele müssen wir daher unsere Ueberzeugung bewährt finden, so sehr sie Verdruss erregt hat nach verschiedenen Seiten hin: dass jene Verschmelzung

von Metaphysischem und Erkenntnisstheoretischem, wie sie Hegel und auf eigenthümliche Weise auch Schleiermacher versucht hat, wieder aufzulösen sei, dass eine durchgeführte Theorie des Bewusstseins aller Metaphysik vorausgehen, sie substruiren müsse, indem diese Aufgabe des Selbsterkennens gelöst werden muss und gelöst werden kann ohne alle metaphysischen Resultate, deren unberechtigte oder unbewusste Einschwärzung vielmehr dies Gebiet mit einer Menge von unbewiesenen Voraussetzungen und Vorurtheilen angefüllt hat, während umgekehrt hier erst untersucht und entschieden werden kann, wie metaphysische Resultate zu gewinnen sind, und in welchem Verhältnisse sie stehen zu den Resultaten einer besonnenen Empirie. Auf dem Wege dieser Untersuchung verschwindet dann ebenso die Täuschung eines absoluten Begriffes, dessen immanenter dialektischer Entfaltung man im speculativen Denken innerlich nur zuzusehen habe — wodurch die eigentlich ganz begreifliche und begreiflich nachweisbare Entstehung dieses Denkens sich in einen mystisch theosophischen Vorgang auflöst, dessen tiefsinnige Unklarheit eben der weiter forschenden Untersuchung imponirt —, so wie umgekehrt die Besorgniss sich erledigt, im Denken an blossen Gegensätzen haften zu bleiben und das Unbedingte nur im Gefühle ergreifen zu können.

Deshalb müssen wir den wahrsten und zukunftfähigsten Bestandtheil der Schleiermacher'schen Erkenntnisstheorie in dem erblicken, wie er, auch hier in Opposition mit dem Begriffe eines „absoluten Wissens", den Unterschied zwischen Speculation und Empirie feststellt, indem er ihn sinnreich und bezeichnend an den Unterschied von Begriff und Urtheil anknüpft.*) Beide integriren sich, und können nur durch einander bestehen, der Begriff und das ihm entsprechende speculative Wissen, indem es aus dem empirischen

*) Dialektik, S. 130 fg.

Wissen schöpft, welches die Urtheile über den Erkenntnissgegenstand sammelt; das empirische Wissen nur, indem es bei seinem urtheilenden Fortschreiten die Einheit des Begriffes, als sein Ziel, nie aus dem Auge verliert.

Aber auch hier wird, dem einmal angenommenen Antithetischen zu Liebe, die völlige Durchdringung beider geleugnet. Der Grund jedoch, welcher dafür angeführt wird, „dass uns die Totalität des Seins nicht gegeben sei", entscheidet lediglich gar nicht in dieser Frage. Wenn wir auch nicht das All zu übersehen, von seiner Totalität das vollständige „Urtheil" zu haben im Stande sind — dies meint eben Schleiermacher: so schliesst dies nicht aus, dass nicht in einem abgegrenzten Gebiete von Thatsachen die wesentlichen „Urtheile" über dieselben erschöpft und der speculative „Begriff" dafür, die Theorie dieses Erkenntnissgebietes wirklich gewonnen werden können; wie dies bestimmte Sphären der Naturwissenschaft, theilweise auch der Philosophie, wie z. B. in der Logik, schon zu bekunden vermögen.

Nach allem Bisherigen glauben wir nun unser Bekenntniss dahin aussprechen zu dürfen, dass wir das eigentliche Fortzeugende, auf die Zukunft Deutende von Schleiermacher's wissenschaftlichem Wirken weit mehr in den allgemeinen Anregungen erblicken, die von ihm ausgegangen sind: in dem Geiste, der nicht Schule oder Partei stiften, sondern Jeden zum eigenen vollständigen Selbstverständnisse fördern wollte; weniger in den letzten Resultaten seiner Philosophie oder in dem Erforderniss einer vervollkommneten Ausbildung ihres Princips oder ihrer Methode. Ebenso scheint uns das Gewicht seines Ansehens und seines Einflusses für die Zukunft weit mehr auf seinen ethischen als auf seinen dialektischen Untersuchungen zu beruhen, selbst nach Abzug dessen, was von Seite der Herbart'schen Schule gegen die ganze Idee eingewendet worden ist, die Ethik aus einem einzigen Principe sich abwickeln zu lassen. Doch

haben wir uns über die Bedeutung von Schleiermacher's Ethik bereits anderswo ausführlich erklärt und verweisen auf das dort Gesagte. *)

Die Frage endlich, welche unser verehrter Correspondent angeregt hat, ob das jetzt in seiner Berechtigung hervortretende Individualitätsprincip an Schleiermacher eine Stütze finde, scheint dem Bisherigen zufolge ganz unentschieden bleiben zu müssen, oder eigentlicher auf zweifache Weise beantwortet werden zu können. Seinem echtesten Wesen, dem in seiner Person incarnirten Geiste nach, huldigte er ihm entschiedener und freudiger, als irgend einer der ebenbürtigen Denker seiner Zeit; aber zum bewussten, ausdrücklichen Grundgedanken seiner Philosophie hat er es nicht gemacht, hat er es nicht machen können. Dies war erst von uns, den durch Hegel hindurchgegangenen Denkern gefordert, indem, nach der unverbrüchlichen Oekonomie alles geistigen Fortschreitens, erst die entschiedenste Verleugnung und Niederhaltung eines Princips durch das Gefühl seines Bedürfnisses das stärkste Bewusstsein desselben hervortreibt.

Und dies ist zugleich auch die radicale Widerlegung, welche dem Hegel'schen Systeme aus ihm selber beschieden war; dies der wahrhafte geheimwirkende Grund, weshalb fast keiner von den selbständigen, eines freien Umblicks fähigen Denkern fortan sich getraut, es in seiner ursprünglichen Fassung zu vertreten; — diese fast gewaltsame Unterdrückung der Rechte und der Bedeutung des Individuellen auf allen geistigen Stufen, um es in die Macht des allgemeinen Geistes sich auflösen zu lassen. Mag, wie gesagt, bei weitem nicht Allen der eigentliche Grund ihrer Unzufriedenheit zum klaren Bewusstsein gekommen sein; mag weit mehr das neue Princip noch nicht erkannt werden in

*) Ueber den bisherigen Zustand der praktischen Philosophie: Zeitschrift. XI, 190 fg.

seiner Tiefe und seiner umschaffenden Wirkung auf alle Theile einer Philosophie des Geistes: so hat es doch schon in einer Rücksicht eine neue philosophische Bildungsepoche herbeigeführt, die ihren scharfausgeprägten Charakter ebenso behaupten muss gegen Schleiermacher, wie gegen Hegel und die ganze bisherige Behandlungsweise philosophischer Probleme. Die Herrschaft abstracter Formeln oder schematisirter Begriffsallgemeinheiten ist vorüber; es kann nicht mehr einfallen, ohne genaueste Betrachtung des Concreten nach allen seinen Vermittelungen eine philosophische Untersuchung für erledigt zu halten.

Aber auch noch von anderer Seite tritt das charakteristisch Neue und Unterscheidende des Individualitätsprincips gegen jene gemeinsame Vergangenheit hervor. Es ist kein ausschliessend dogmatisches, an unterscheidende Resultate geknüpftes; es ist die freie, heuristische Maxime, überall erst dem Eigenthümlichen der Dinge nachzuspüren, und kein Wirkliches blos durch seinen Allgemeinbegriff für erschöpft zu halten, sondern mit einem Erkennen, das zugleich Liebe und Hingebung an das Object ist, seine Bestimmtheit und Ausdrücklichkeit zu ergreifen. Es ist kein sektenmachendes, sondern sektentilgendes Princip; kein uniformirendes oder nivellirendes: es lässt vielmehr die Unterschiede frei zum Worte kommen in den erkennenden Subjecten, wie an jedem Objecte der Erkenntniss; denn nicht in dem, was diese nach ihrer Allgemeinheit sind, sondern in demjenigen, was an ihnen das Eigene, Absondernde ist, erblickt es das Gottverliehene, Ewige und Unverwüstliche derselben. Darin ist aber zugleich nur der eigentliche Geist Schleiermachers'cher Denkweise bezeichnet.

Dies wird vielleicht noch mehr erhellen, wenn wir zum Schlusse noch — was der nächste Zweck dieser Abhandlung ist — in Fichte's späterm System die Stelle zeigen, an welcher derselbe den echten Begriff der Persönlichkeit, das geistig Eigenthümliche im Subjecte (von uns Genius

genannt im weitesten Sinne), sich zur Anerkennung gebracht und den Nachfolgern überliefert hat.*) Nur das sittliche Ich, und in ihm der sittliche Wille, ist das reale; aber dadurch ist es zugleich individualisirt, auf durchaus nur ihm zukommende Weise bestimmt, indem jeder Sittliche schlechthin eigenthümliche Aufgaben zu lösen, die Welt auf eigene Weise zu ergreifen und umzubilden hat. So gewinnen wir die beiden wichtigen Sätze, dass real sein und geistig individualisirt sein für das Ich ein und dasselbe bedeutet, und dass die echte, geistige Individualität. der wahre, zur Kraft und Selbstanschauung in sich gelangte Genius, auch unmittelbar nur in der Form der Sittlichkeit, sittlicher Hingabe und Begeisterung für die eigenthümlich von ihm ergriffene Idee, sich bethätigen könne.

Aber es ist nicht blos stehen zu bleiben bei dieser formellen Seite des Begriffes; es ist eine völlig erschöpfende Theorie vom Genius nöthig nach dem ganzen Umfange seines realen Gehaltes, in welchem keine Sphäre und Gestalt des geistigen Lebens dem weihenden Anhauche desselben sich verschlossen zeigt. Dies sind jedoch die von der nächsten Zukunft der Wissenschaft zu erwartenden Leistungen. Es ist die Aufgabe einer zunächst freilich noch künftigen Psychologie zu zeigen, dass der Begriff des Genius ein durchaus universaler, dass jeder Mensch mit eigenthümlicher Begabung des Geistes ausgestattet, Genius in bestimmter Weise sei. Die künftige Ethik wird von hier aus zu zeigen haben, wie in der Verwirklichung des Genius eben die Lösung des alten Gegensatzes von Neigung und Pflicht gegeben, das höchste Gut in jedem auf individuelle Weise erreichbar sei. Die künftige Pädagogik, nicht blos

*) In Betreff dieses Lehrpunktes beziehe ich mich auf die ausführlichen Nachweisungen in der Abhandlung über den „bisherigen Zustand der praktischen Philosophie", a. a. O., S. 173 fg., und auf die Vorrede zu Fichte's Sämmtlichen Werken, IV, XVII—XXI.

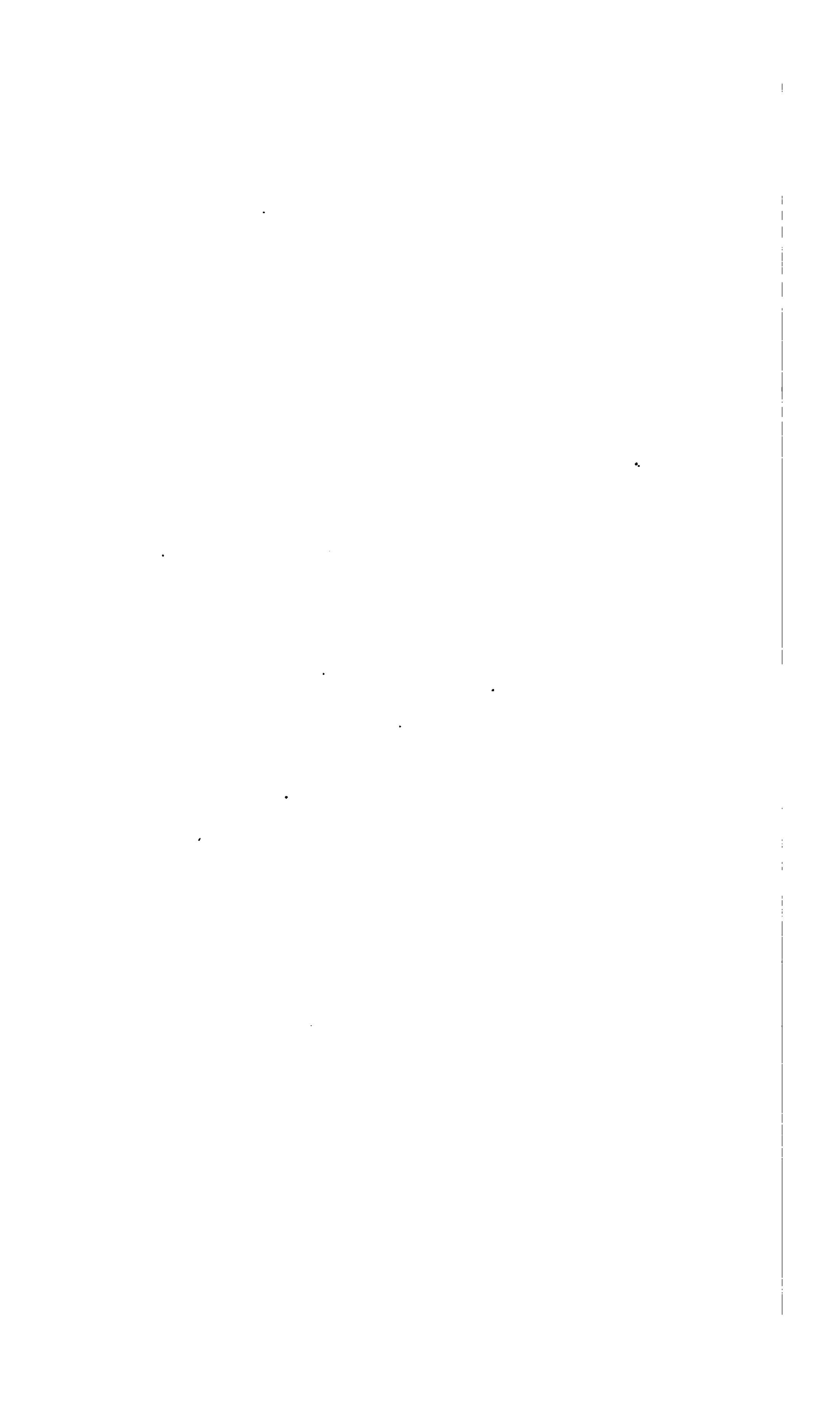
als Wissenschaft, sondern als Kunst, wird den schlummernden Genius aus jeder versteckten Form und aus allen Verdunkelungen, mit welchen die lastenden Verhältnisse ihn umgeben, ans Licht zu bringen und zu bilden haben, und der künftige Staat hat eine freie Sphäre des Wirkens jeder Eigenthümlichkeit zu gewähren; denn eine andere Wurzel und einen höhern Rechtstitel der Freiheit kann es auch hier nicht geben, als jenen, so gewiss der Genius als das einzig Berechtigte, Heilige und Gottverliehene in Jedem erkannt worden ist.

VIII.

Ueber
Herbart's Stellung zur Philosophie der Gegenwart, mit Bezug auf Erdmann's „Geschichte der neuern Philosophie".

1854. *)

*) Zeitschrift für Philosophie, XXVII, 257 fg.



Die Frage nach der wahren Bedeutung, welche Herbart's Lehre für die Philosophie der Gegenwart in Anspruch zu nehmen habe, gehört noch immer zu den unentschiedenen Controversen. Und zwar in dem Grade, dass sogar der Werth dieser Frage von den verschiedenen Parteien sehr verschieden beurtheilt werden wird; denn nicht wenige vielleicht von unsern Lesern mögen die ganze Verhandlung darüber für ziemlich geringfügig halten, indem ihnen Herbart überhaupt einem rückwärtsliegenden, längst überschrittenen Standpunkte anzugehören scheint.

Ich selber nun, ohne im Geringsten zu den Anhängern jener Lehre gezählt werden zu können, muss anderer Meinung sein. Mir scheint die Entscheidung darüber sogar eine Principienfrage in sich zu schliessen, von welcher es abhängt, worin der einzig richtige und allein berechtigte Fortschritt über Hegel's Lehre zu suchen sei.

Erdmann, dessen „Geschichte der neuern Philosophie" wir um so lieber zum Ausgangspunkte in dieser Verhandlung nehmen, als dieselbe, durchweg mit Scharfsinn und gewissenhafter Gründlichkeit verfasst, darum einer verdienten Autorität sich erfreut, — Erdmann bezeichnet im letzten, jüngst erschienenen Bande dieser Geschichte *) Herbart sehr richtig als „realistischen Individualisten", weist ihn

*) Die Entwickelung der deutschen Speculation seit Kant (1853), II, 308 fg.

jedoch dem ungeachtet weit hinter Hegel zurück, und erklärt ihn lediglich als nothwendiges Complement zur Wissenschaftslehre und zum Schelling'schen Identitätssystem, indem von den beiden letztern gewisse Elemente der Kant'schen Philosophie ignorirt oder verworfen worden seien, die Herbart nun seinerseits hervorgezogen und zur Geltung gebracht habe. Forscht man jedoch weiter, worin jene Elemente bei Kant und ihre tiefere Bedeutung eigentlich bestehen, so ergibt sich, dass es gerade diejenigen methodologischen Maximen und Cautelen sind, durch welche Kant noch nachträglich oder im Voraus gegen die pantheistisch-monistische Einseitigkeit der spätern Systeme und ihr Construiren a priori aus einem *einzigen* höchsten Princip, seinen Protest einlegte. Sollte es nun Herbart in der That gelungen sein, jenen blos möglichen Protest in einen wirklichen zu verwandeln, sollte er das Princip des „Individualismus" *jenen* Systemen gegenüber wirklich zu seinem Rechte gebracht haben, wie Erdmann durch die Bezeichnung, welche er der Herbart'schen Lehre gibt, einzuräumen scheint: so muss es sich fragen, ob mit dem ganzen, in dieser Bezeichnung enthaltenen Zugeständniss an dies System nicht auch von Erdmann selbst sein *Hinausreichen über Hegel's Princip stillschweigend eingeräumt sei?* Er bezeichnet ja selber, gleichfalls durchaus zutreffend (a. a. O., S. 853) Hegel's Lehre als „*Panlogismus*"; und dass sie ein weit strenger und bewusster durchgeführter *Monismus* sei, als selbst Schelling's früheres Identätssystem, wo der Gegensatz zwischen Monismus und Individualismus noch lange nicht mit der Entschiedenheit hervorgebildet erscheine, wie in dem Systeme seines Nachfolgers, — wer könnte dies leugnen, der auch nur die Darstellung der Hegel'schen Lehre, wie sie Erdmann gibt, mit selbständigem Urtheile verfolgen will! Und so scheint mir mit logischer Consequenz sich zu ergeben, dass, wenn Herbart's Princip das Recht beanspruchen durfte, ein nothwendiges Supplement zu Schelling's Identitätslehre

zu sein, dies Recht auch in Erdmann's Augen ein ebenso gültiges, ja nach meinem Urtheil ein noch entschiedener geltendes sein müsse Hegel gegenüber. Von welchen durchgreifenden Folgen jedoch diese ganze Auffassung sei für das Gesammturtheil über den Werth der Hegel'schen Lehre und die nunmehr gebotene Entwickelung der Philosophie, liegt am Tage.

Aber dieser Fortschritt braucht nicht in eine unbestimmte Zukunft hinausgeschoben oder als frommer ohnmächtiger Wunsch bezeichnet zu werden. Es ist schon geschehen und wird vertreten durch die Werke und Tendenzen einer Reihe von Denkern, die, ohne das engere Band einer „Schule", selbständig forschend dennoch über gewisse Grundideen einverstanden sind und die ursprünglich ihren Vereinigungspunkt fanden in ihrem gemeinsamen Urtheile über das Hauptgebrechen der Hegel'schen Philosophie. Damit ergibt sich jedoch auch die Nebenfolge, dass wir in einem weit anerkennendern Verhältnisse zu Herbart uns befinden, als dies allerdings Erdmann angemuthet werden darf, der in Hegel's Lehre, trotz aller jener Zugeständnisse, noch immer den Culminationspunkt der ganzen bisherigen Philosophie erblickt; — nicht ohne dadurch, wenigstens nach meinem Urtheil, in Betreff der Anordnung und Stellung für die einzelnen gleichzeitigen Systeme in mancherlei Zwang und einige Erkünstelung zu gerathen. In der That halten wir diese ganze Art der Anordnung und Gruppirung für das einzige wesentliche Gebrechen jener sonst so vorzüglichen Darstellung der neuern Philosophie. Indess kann man diese Form, gleich einem ausgeleerten Gefässe, dem Verfasser zurückgeben, nachdem man sich an der gediegenen Darstellung der einzelnen Systeme so erfreut als belehrt hat.

Aus demselben Grunde kann auch Referent nicht in das Urtheil „manches Heutigen" einstimmen, welches Erdmann

am Schlusse seines Werkes ausspricht: „dass die Hegel'sche Philosophie vielleicht ihren Reinhold und Beck, gewiss aber ihren Fichte noch nicht gefunden habe" (a. a. O., S. 854). Ebenso wenig als Fichte zu seiner Zeit der einzig berechtigte Nachfolger Kant's war, sondern wie Fries nach einer andern Seite hin dies gleichfalls beanspruchen durfte, ja dem eigentlichen Geiste von Kant's Philosophie weit enger sich anschloss und ihm treuer verblieb, als dies von jenem gesagt werden kann; wie ferner neben Hegel auch ganz gleich berechtigt Krause und Schleiermacher dastehen, und noch weit entschiedener, weil viel weiter von ihm entfernt, auch Herbart zu nennen ist: so folgt aus dieser Gesammtauffassung der nächsten philosophischen Vergangenheit ganz von selbst, dass auch der Fortschritt über Hegel hinaus wol kaum in einem einzelnen Systeme oder in einer isolirten Richtung sich abschliessen werde, dass er in verschiedenen Richtungen und Fortsetzungen getheilt zu denken sei.

Dies muss ich sogar im vorliegenden Falle um so entschiedener geltend machen, als nach meinem Urtheile (welches freilich, um nicht unbegründet zu erscheinen, sammt allen bisher hier kurz geäusserten kritischen Gutachten meine „Charakteristik der neuern Philosophie", 2. Aufl., 1841, zu vertreten hat) in Hegel's System gar nicht die Eröffnung einer neuen philosophischen Zukunft, sondern der Abschluss einer alten mit Spinoza beginnenden Epoche gegeben ist. Im Gegensatze mit dieser Lehre, nicht durch dieselbe, beginnt ein neues philosophisches Zeitalter, welches auch dadurch vor der eben abgeschlossenen Vergangenheit sich auszeichnet, dass kein einzelnes System mehr das herrschende und einzig geltende wird sein können oder sein wollen, da dies auch vorher meist nur eine angemasste, nicht in der Sache begründete Prätension war; vielmehr werden die Principien und die ihrer Durchführung gewid-

meten Bestrebungen mit ausdrücklichem Bewusstsein sich ergänzen, wie sie es bis jetzt nur unwillkürlich, ja wider Willen und in der Form des Kampfes thaten. Die Polemik, welche dem Gegner seine Berechtigung bestritt, verwandelt sich in kritische Erörterung und genaue Abwägung seiner eigenthümlichen Stellung. Was eine gründlich verfasste Geschichte der Philosophie erst nachher, als kritische Nachwelt für die Systeme, zu leisten hätte und in einzelnen Werken schon geleistet hat, — Nichts verhindert, ja es ist nothwendig, dass dies Verfahren als ihre Gegenwart sich geltend mache und nicht blos die vergangenen, sondern auch die gleichzeitigen Bestrebungen erleuchte. Die alten Schulabgrenzungen und ihre Prätensionen der Ausschliesslichkeit fallen alsdann auch für das allgemeine Urtheil hinweg, wie sie ihrer eigentlichen Wirkung nach schon längst aufgehört haben.

Dies erachte ich als die wahre, schon begonnene Zukunft der Philosophie, von der freilich die in den alten Angewöhnungen heraufgebildeten Philosophen nicht ahnen, wie scharf und entschieden ihr Gegensatz, oder eigentlicher ihr Fortschritt gegen die Vergangenheit sei. Wie aus jener Prämisse der Gedanke eines Vereines selbständiger Denker zu gemeinsamem Wirken in einer philosophischen Zeitschrift hervorgehen konnte, so bleibt auch von ihr aus betrachtet die Idee von zeitweise zusammentretenden Philosophenversammlungen eine erspriessliche und vernünftige, welche damals, als wir sie versuchten, den Speculativen des alten Bundes freilich ein Aergerniss, den draussen stehenden antiphilosophischen Heiden eine Thorheit erschien, die beiderseits Recht gehabt hätten, wenn es uns überhaupt darauf ankäme, ihre alten Voraussetzungen gelten zu lassen.

Genau von diesem Standpunkte und nach seinem kritischen Massstabe gedenken wir die Herbart'sche Psychologie zu charakterisiren; nicht um für dieselbe, so wie sie vor

uns liegt, Partei zu nehmen, sondern weil wir erachten müssen, dass ihr Studium am geeignetsten sei, die principiellen Mängel des Monismus auch in diesem Theile der Philosophie aufzudecken und so das grösste Hinderniss hinwegzuräumen, welches den von Hegel aus Gebildeten im Wege steht, die geforderte nächste Entwickelung über Hegel hinaus zu vollziehen.

Wie eine demnächst erscheinende (in unserer „Anthropologie" enthaltene) Kritik der verschiedenen psychologischen Theorien von Spinoza bis Hegel erweisen wird, besteht ihr gemeinsames Grundgebrechen darin, welches in Hegel allerdings seinen entschiedensten Ausdruck gefunden hat: den Geist und das Selbstbewusstsein als nur abstract Allgemeines zu fassen und damit die Substanzlosigkeit der individuellen Seele zu behaupten. Unsere Kritik zeigt nun im Einzelnen, wie jenes monistische Princip mit den psychologischen Thatsachen in Widerspruch trete, wie es daher unfähig sei, überhaupt eine dem Gegebenen entsprechende Psychologie zu begründen, im Besondern die Thatsache des menschlichen Selbstbewusstseins zu erklären. Die Menschenseele, so gewiss sie die Eigenschaft des Selbstbewusstseins besitzt, d. h. zur Ichvorstellung sich erheben kann, ist eben darum in keinem Sinne als ein allgemeines, sondern lediglich als individuelles Wesen zu denken; sie ist endliche, concrete Substanz. Das „Ich" kann niemals Ausdruck eines Allgemeinen sein — wie Hegel behauptet nach der ihm geläufigen Vertauschung der allgemeinen Kategorie mit dem concreten Erfahrungsobjecte, hier des in allen individuellen Geistern gleichbleibenden Ich = Ich mit dem unendlich concreten Inhalte, welchen die individuellen Geister in ihre Ichvorstellung bewusst zusammenfassen —; sondern, wo es hervortritt, ist es lediglich Merkmal und Erweis eines individuellen, persönlichen Wesens.

Als nothwendiges Complement und innere Berichtigung

jener principiellen Einseitigkeit macht daher der realistische Individualismus sich geltend, welcher bei Wolff in der Lehre vom „einfachen Seelenwesen", in der frühern empirischen Psychologie durch ihre Behandlung der „Seele" als eines gegebenen Erfahrungsobjectes, für eine von selbst sich verstehende Annahme galt, schärfer und bewusster zuerst von Herbart ausgebildet und zum eigentlichen Lehrsatze erhoben wurde.

Oder genauer vielleicht wäre zu sagen, dass die entscheidende Bedeutung jenes Satzes für die ganze wissenschaftliche Entwickelung der gegenwärtigen Psychologie erst am vollen Bewusstsein des Gegensatzes mit der monistischen Ansicht zur Anerkenntniss gelangen kann, während Herbart's und seiner Schüler psychologische Forschungen bisher eigentlich nur abgesondert und theilnamlos neben den andern sich einherbewegten, ohne ihre eigentliche principielle Bedeutung wider ihren Hauptgegner, Hegel und den pantheistischen Monismus, zur Geltung zu bringen. Denn kaum wird man den bekannten Exner'schen Angriff gegen die Hegel'sche Psychologie für einen durchschlagenden erachten können.*) Er hat weder den eigentlichen Grund der Schwäche seiner Gegner erkannt, noch die entscheidende Aushülfe dafür ausgesprochen. In Herbart's psychologischen Untersuchungen liegt dieselbe, aber gleichsam noch in Ruhe, nicht in kritische Wirksamkeit gebracht gegen den Hauptpunkt des Irrthums, welchem es jetzt gilt.

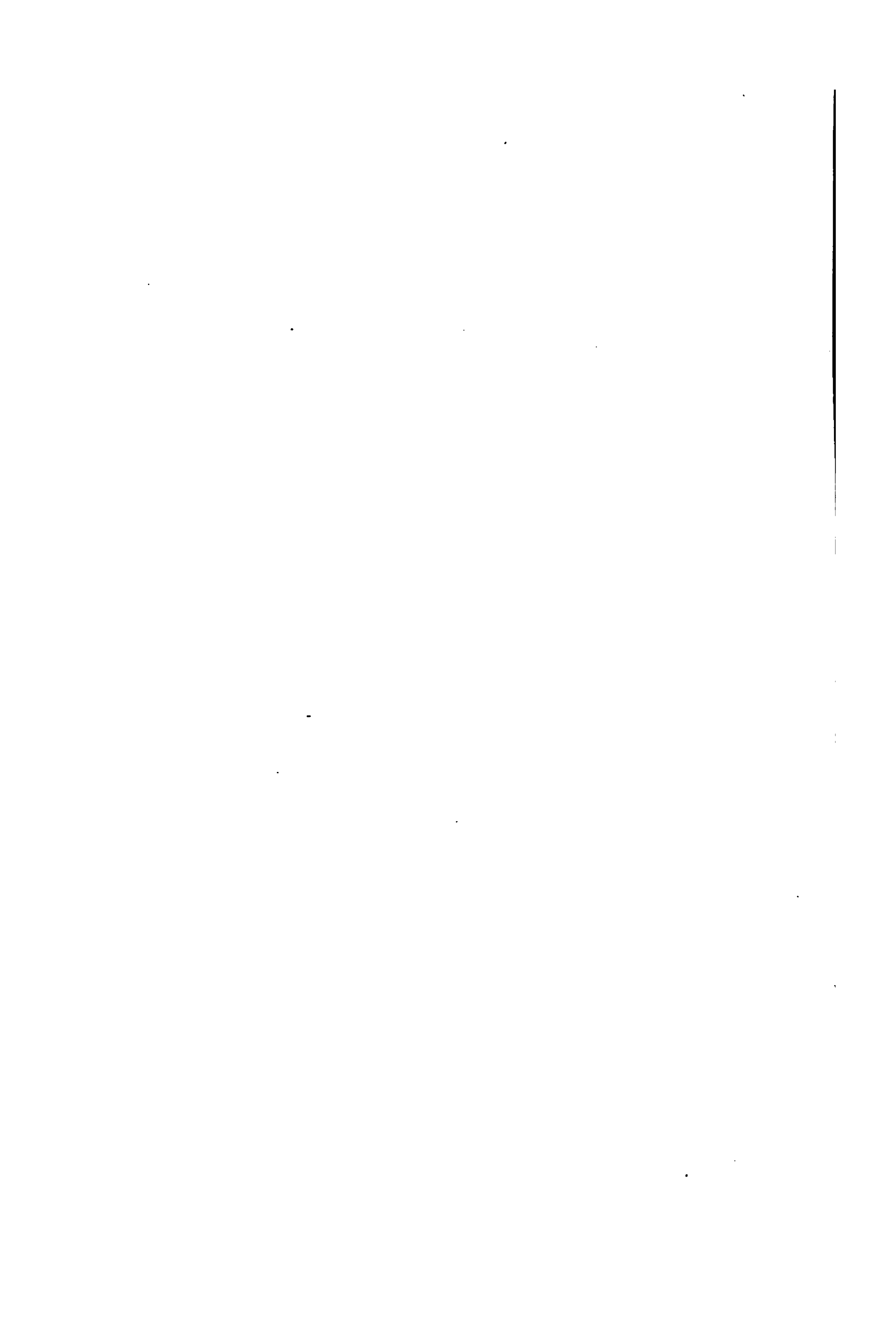
(Die weitere Ausführung dieser Gedanken hat die „Anthropologie" in ihrem kritischen Theile: Erstes Buch: „Kritische Geschichte der Seelenlehre", gegeben und das Gesammtresultat derselben (§. 76 und 77) dahin zusammen-

---

*) Exner, Die Psychologie der Hegel'schen Schule (Heft 1 und 2, Leipzig 1842 und 1844). Man vergleiche den Referenten in einem frühern Aufsatze „Ueber den bisherigen Zustand der Anthropologie": Zeitschrift, XII, 71, 78 fg.

gefasst: dass der pantheistische Monismus aus der Thatsache des Selbstbewusstseins widerlegt werde, der abstract realistische Individualismus [Herbart's] aber, zwar nicht falsch, doch ungenügend sei wegen seines streng festgehaltenen Begriffes von der Einfachheit des Seelenwesens.)

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.





Vermischte Schriften.

Zweiter Band.

Vermischte Schriften

zur

Philosophie, Theologie und Ethik.

Von

Immanuel Hermann Fichte.

Zweiter Band.

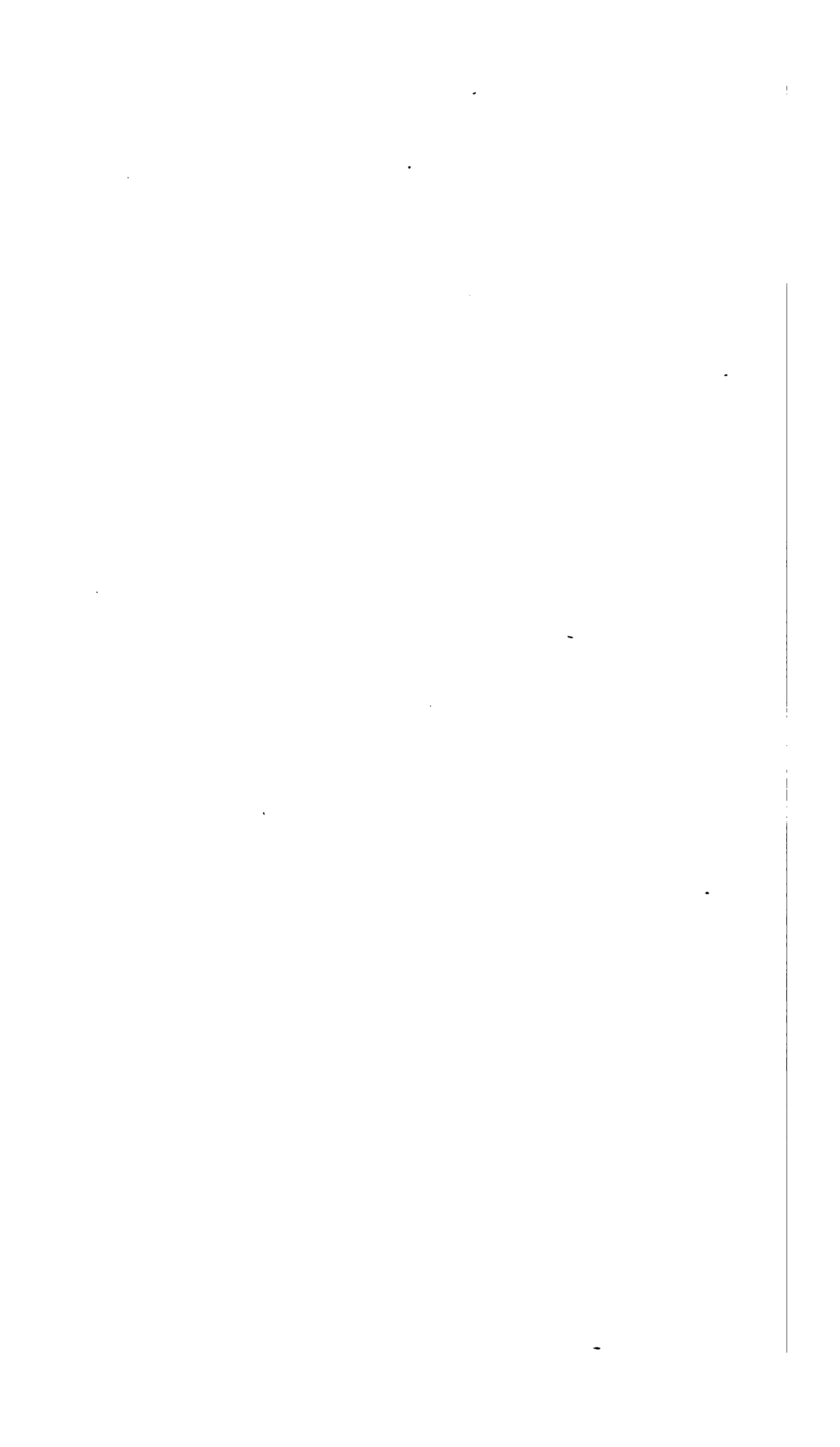




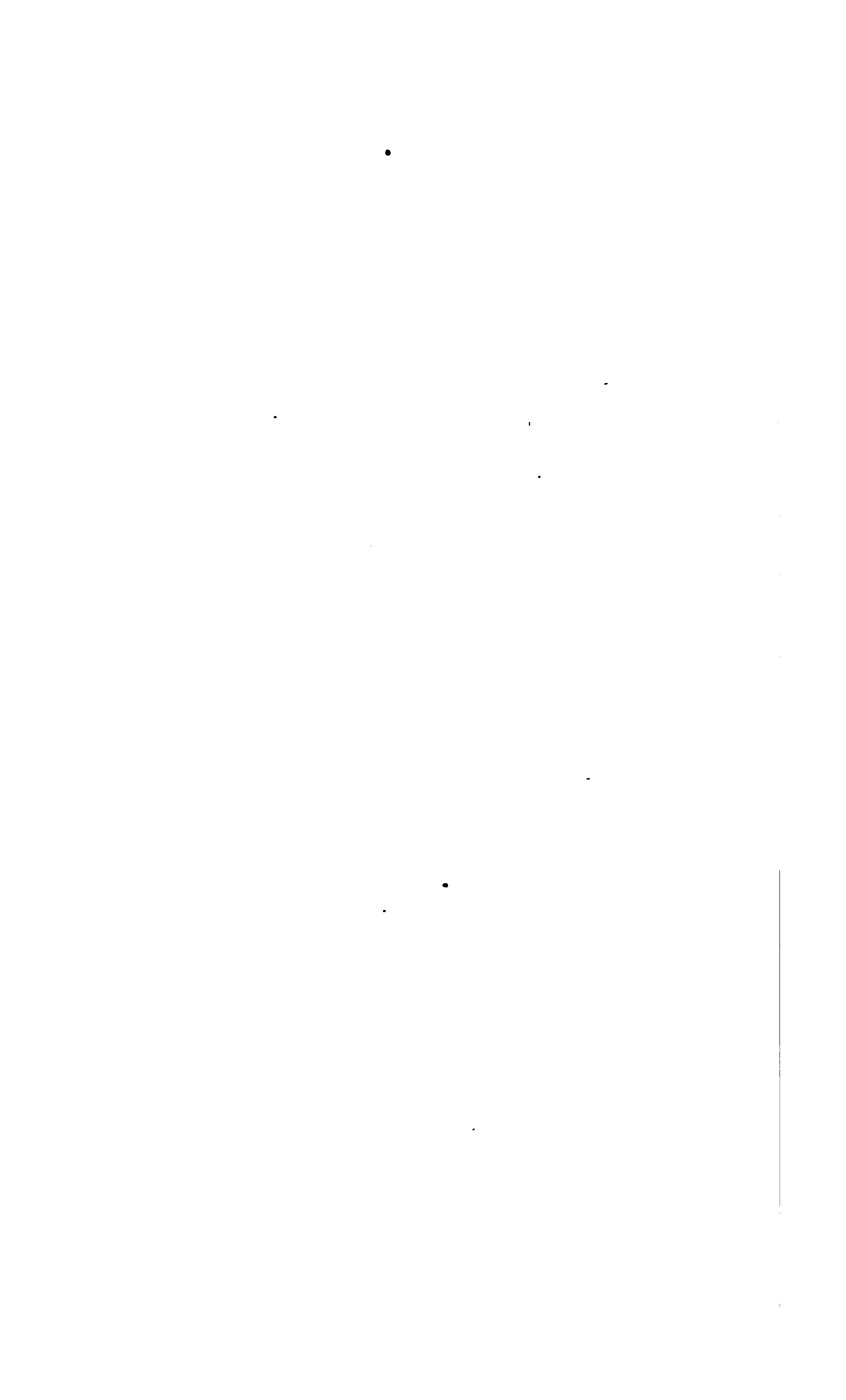
Leipzig:

F. A. Brockhaus.

1869.



Inhalt.



I.

„Auferstehung“, Geisterreich, allgemeine und individuelle Vorsehung in ihrem wechselseitigen Zusammenhange.

Ein kritisch-psychologischer Versuch, als Anhang zu des Verfassers Schrift:

„Die Seelenfortdauer und die Weltstellung des Menschen.“

Sie sagen: das muthet mich nicht an,
Und meinen, sie hätten's abgethan!

Goethe.

Eine vornehm thuende Zweifelsucht, welche Thatsachen verwirft, ohne sie ergründen zu wollen, ist in einzelnen Fällen noch verderblicher als unkritische Leichtgläubigkeit. Beide hindern die Schärfe der Untersuchung.

A. von Humboldt.

Dem gesegneten Andenken

des unermüdeten, gewissenhaften, freisinnigen theologischen Forschers

Dr. Richard Rothe

widmet die nachfolgenden Blätter in wehmüthiger Erinnerung seines allzufrühen Abscheidens

den 25. September 1867.

der Verfasser.

Inhalt.

Erstes Kapitel.

Zur vorläufigen Erwägung.

Die Betrachtungen, zu welchen wir im Folgenden den Leser einladen, werden ihren ersten befremdlichen Eindruck verlieren, wenn wir sie in dem weitern Zusammenhange zeigen, durch welchen dieselben im Geiste ihres Verfassers mit allgemeinen Wahrheiten verbunden sind, denen er Stärke genug zutraut, um auch jenen scheinbaren Paradoxien, eben durch diesen Zusammenhang, wenn auch nicht sofort Beistimmung, so doch vorläufige Beachtung zuzusichern.

Denn es wird sich zeigen: Sobald man gewisse anthropologische und psychologische Hauptbegriffe zugibt, wie man es muss, um mit den bewährtesten Grundthatsachen des Geistes nicht in bedenklichen Widerspruch zu gerathen: so wird einem nahegelegt, auch gewissen Nebenconsequenzen sich nicht zu verschliessen, die man gewöhnlich unbeachtet zur Seite lässt, die aber gar wohl es verdienen, ausdrücklich ans Licht gezogen zu werden.

Doch nicht dies beiläufige Interesse ist es, was uns veranlasst, mit so bedenklichen Materien, wie die Ueberschrift sie andeutet, uns eingehend zu beschäftigen. Es muss betont werden und der weitere Verlauf unserer Erwägungen wird es ausführlich begründen, dass die innere Bedeutung jener Fragen bis zu den wichtigsten ethisch-

religiösen Fragen heranreiche, dass diese sogar von hier aus ein neues, unerwartetes Licht erhalten können. Wir meinen dies so.

Der zuversichtliche Glaube an eine göttliche Vorsehung, die nicht blos nach allgemeinen Gesetzen das Universum erhält oder lediglich universalistisch die Geschicke der Menschheit leitet, sondern die auch der individuellen Hülfsbedürftigkeit segnend und schützend nahe ist, wird vom religiösen Bewusstsein als eine der heilbringendsten Wahrheiten niemals aufgegeben werden können. Dennoch, wenn wir die Denkbarkeit einer solchen „individuellen Vorsehung" ins Auge fassen, wird zugestanden werden müssen, dass gerade die neuere Speculation nichts gethan habe, um jenen wichtigen Begriff wissenschaftlichem Verständniss näher zu bringen; wenn wir nicht geradezu behaupten wollen, dass sie sich von einem solchen Verständniss immer weiter zu entfernen scheine, indem sie ganz nur mit abstracten und universalistischen Begriffen verkehrt.

Was dagegen wäre gotteswürdiger und zugleich einfach verständlicher, was schlösse zugleich sich enger dem ältesten Menschheitsglauben an als die Ansicht: dass die providentielle Leitung der individuellen Menschenschicksale Zwischengliedern in der Geisterwelt anvertraut sei, einer Geisterwelt, der wir im Leben wie nach dem Tode anzugehören nicht ablassen, die uns ewig umgibt, deren geheim wirkendem Einflusse wir niemals uns entziehen können? Schon deshalb verlohnt es der Mühe, um jene wichtigste aller ethisch-religiösen Ueberzeugungen in einem neuen Lichte zu zeigen, dem vom natürlichen Menschengefühl gehegten, von der Wissenschaft aber keiner Beachtung werthgehaltenen oder verpönten Geisterglauben nach seiner relativen Berechtigung genauer nachzuforschen. Die vorurtheilslose Wissenschaft hat schon manches Andere wieder hervorziehen müssen, was von den herrschenden Meinungen des Tages zugedeckt oder bei Seite geschoben worden ist!

Um auch über die äussere Veranlassung ein Wort zu sagen, welche uns den Muth verleiht, oder, sagen wir ausdrücklicher, die Verpflichtung auferlegt, auch die rein theologische Auferstehungsfrage mit jenen Untersuchungen in Verbindung zu bringen: so ist solche Veranlassung durch den ehrwürdigen Namen des Theologen hinreichend angedeutet, unter dessen Schutz wir gerade diesen Theil unserer Betrachtungen stellen wollen.

Es war im Herbste 1865, wo mir zum letzten mal vergönnt ward, meinen hochverehrten Freund R. Rothe persönlich zu begrüssen. Ich hatte eben damals mein Werk über „Seelenfortdauer" beendet, und im Verfolge eines allgemeinen Berichts über dasselbe theilte ich ihm meine eng damit in Zusammenhang stehende Deutung der Auferstehungsgeschichte mit, ganz so, wie der Leser sie im Verlaufe des Gegenwärtigen finden wird. Ich legte ihm die Gewissensfrage vor: ob er es zeitgemäss, überhaupt anständig finde, dass ein Nichttheolog über so wichtige Dinge, über welche sich zu äussern sein wissenschaftlicher Beruf ihn nicht verpflichtet, ein öffentliches Gutachten gebe. Ich wisse nur zu gut aus eigener Erfahrung, wie störend und unbequem bei verwickelten und subtilen Fragen ein unberufenes Dareinreden von Dilettanten werden könne.

Zudem noch müsse ich von zwei entgegengesetzten Seiten die gleiche Misdeutung befahren: dass die Negativen mich einverstanden halten könnten über die durchaus nur subjective Bedeutung der ganzen Auferstehungsthatsache, während die Positiven, Gläubigen, darin mit Recht eine tiefe Verletzung des christlichen Glaubensgehaltes finden würden, die meiner wahren Absicht direct entgegenlaufe. Denn gerade umgekehrt sei meine Absicht und, wie ich glauben dürfe, auch der Erfolg meiner Untersuchung: die wesentliche Objectivität jener christlichen Glaubensthatsache zu rechtfertigen, indem dieselbe nicht mehr als eine exceptionelle, einzig dastehende und „wunderbare" behandelt, sondern

in die Reihe begreiflicher Analogien und wiederkehrender Thatsachen hineingestellt werde. Dass dies ein neuer, wenn auch für Viele schwer eingänglicher Gesichtspunkt sei, müsse er mir zugestehen; und so könne ich kaum erhoffen, Eingang oder auch nur Beachtung zu finden in den Bildungskreisen, denen ich damit gerade einen wahrhaften Dienst zu leisten wünsche!

Der liebenswürdige und freidenkende Theolog ging aufs lebendigste in Alles ein. Das Schlussergebniss seines Rathes war: ich müsste es eben wagen, auch auf die Gefahr mannichfacher Misdeutung mit meiner Hypothese hervorzutreten. Der heutigen Theologie sei vor Allem eine Erfrischung durch freies, voraussetzungsloses Forschen von Nöthen. Jeder Beitrag dazu müsse ihr willkommen sein. Und so wage ich denn jetzt, was ein Richard Rothe für mittheilenswerth hielt, auch den andern theologischen Forschern zu freundlicher Beachtung zu bieten. Es sollte ursprünglich die Form eines Sendschreibens an meinen Freund erhalten, wodurch sein Inhalt der Autorität jenes verehrten Namens theilhaft geworden wäre. Seitdem hat ein unerwarteter Tod ihn der Wissenschaft, in welcher er als einer der Ersten zählte, und seinen Freunden entrissen. Möge statt dessen der Bericht genügen, dass mich erst Sein entscheidendes Urtheil zur Veröffentlichung der späterfolgenden Theologumena ermuthigte!

Noch habe ich Rechenschaft davon abzulegen, weshalb ich die nachfolgende Abhandlung als „Anhang“ meines Buchs über „Seelenfortdauer“ bezeichnete. Ich muss zu diesem Behufe an die Hauptergebnisse des letztern Werks erinnern.

I.

Ausgegangen wird von dem, in der gegenwärtigen Metaphysik allgemein zugestandenen Satze: dass die sinnlichen Erscheinungen vergänglich sind, unvergänglich dagegen die „Substanzen", als bleibende Gründe der Erscheinungen. Indess nicht jedes Thatsächliche, welches constant wiederkehrt oder langdauernde Beharrlichkeit zeigt, ist darum sofort als Substanz, als ansich Ewiges und Beharrliches zu bezeichnen. Darauf vielmehr beruht der Begriff der Substanz, dass sie beharrliche Ursache bestimmter Erscheinungen sei, hervorbringendes Princip, welches von einer Reihe vergänglicher Wirkungen begleitet wird, die gerade am unablässigen Wechsel ihres Entstehens und Vergehens die Unvergänglichkeit ihres Princips beweisen. Was in wiederkehrender Folge dieselben vergänglichen Phänomene erzeugt, kann selbst nicht mehr zu dem blos Phänomenalen gerechnet werden. Der Begriff eigenthümlicher, zugleich unvergänglicher Realwesen, als der beharrlichen Ursachen wiederkehrender, vergänglicher Phänomene, ist gesichert.

II.

Aber die weitere Frage erhebt sich: was im Reiche des Lebendigen, was weiter in der Sphäre des Geistes das blos Phänomenale, was das beharrlich Reale, das Sterbliche und das Unsterbliche sei? Dass nämlich der Mensch nicht blos als „höchstes Lebendige" zu betrachten sei, sondern zugleich der Ausdruck eines neuen, eigenthümlichen Princips, des „Geistes", werde: diese Vorfrage ist hier als bereits erledigt vorauszusetzen. Damit ist aber die andere Frage noch keineswegs abgethan: worin das Substantielle, wie das Phänomenale am Geiste bestehe, ob er blos universalistisch an der gesammten Menschengattung sich darstelle, deren Individuen daher das Phänomenale an ihm bilden, oder ob

er überhaupt nur als individualisirter sich verwirklichen könne? Erst in letzterm Falle dürfen wir mit wissenschaftlichem Fuge von einer Substantialität und „innern Ewigkeit“ des Menschengeistes reden.

III.

Was in der gesammten animalischen Welt das eigentlich Beharrende, unverwüstlich Sichbehauptende, aus allen Abweichungen der „Züchtung“ oder der Entartung Sichwiederherstellende bleibt, das ist der eigenthümliche Typus des Thieres. Wir bezeichnen damit das generisch Uebereinstimmende in seinen Trieben und Instincten, welches zugleich ein genau entsprechendes Gegenbild in seiner leiblichen Organisation findet. Aus diesem Grunde konnten wir das Substantielle des Thieres nur seine „Gattungsseele“ nennen, die sich entweder in geschlechtsloser Propagation oder bei den höhern Thieren durch Zeugung mittels Trennung der Geschlechter ihre perennirende Fortdauer sichert. Diese Art von Unsterblichkeit im Processe des Gattungslebens vollzieht sich ununterbrochen vor unsern Augen, auch innerhalb des Menschengeschlechts. Sie ist eigentlich die einzige, die wir empirisch kennen; und schon deshalb dürfen wir an ihrer Analogie nicht achtlos vorübergehen, weil auch das Gattungsleben des Menschen daran mitbetheiligt ist. Zugleich nämlich ist sie ein Beispiel und ein Beweis davon, wie zähe und unaustilgbar in seinen Wirkungen das eigentlich Substantielle sich zeigt, indem es den von ihm erzeugten Phänomenen den unverkennbaren Stempel seiner Eigenthümlichkeit aufdrückt.

IV.

Was nun ist das Substantielle des Menschenwesens? Dies grosse Problem kann allbefriedigend nur gelöst werden, indem wir den Menschen nach den grössten Dimensionen, welche die Erfahrung uns darbietet, in seiner allgemeinen

Weltstellung, mit den übrigen Erdgeschöpfen vergleichen. Auch hier jedoch bewährt sich das Gesetz der sprunglosen Stetigkeit, welches die ganze Erdgeschichte beherrscht, dass das Vollkommenere stets durch allmähliche Steigerungen und Zwischenstufen sich entwickelt, die jedoch nicht verwischt werden, sondern als Merkzeichen des Weges stehen bleiben.

V.

Aber dieser Process der Vervollkommnung besteht eben nur darin, wie die Geschichte der Erdbildung lehrt, organisch immer reicher gegliederte, psychisch immer reicher beseelte Individualitäten hervorzubringen. Der Drang nach immer tieferer Individuation des Lebendigen (wir glauben darin das übereinstimmende Gesammtergebniss der biologischen Forschung auszusprechen, mögen die Theorien im einzelnen noch so weit auseinandergehen) ist die eigentliche Grundthatsache, welche der biologische Process der Erde zeigt. Und so dürfen wir auch dem Gedanken nicht ausweichen, der nunmehr auch dem strengsten spiritualistischen Purismus nicht anstössig, nur erfahrungsmässig und gründlich erscheinen kann: dass der Mensch neben und mitten aus der Thierwelt hervorgewachsen sei, als der Höchste ihres Gleichen!

VI.

Es lässt sich fragen, was mit dem Begriffe dieses „Höchsten" eigentlich bezeichnet werde? In der Reihe dieser ganz allgemeinen Betrachtungen muss nämlich das naturphilosophische Postulat entstehen nach der letzten Krönung dieses Gebäudes, indem man sich umthäte zu erforschen, ob nirgendwo im Reiche lebendiger Wesen ein Individualleben gefunden werde, welches zugleich die Bedeutung eines Gattungswesens hätte, d. h. eine substantielle (unvergängliche) Eigenthümlichkeit zu besitzen. Wenn jenes Postulat sich nun bestätigte, wenn die Stufenreihe der

Individualisirung bis dahin sich steigerte, um die ganze Kraft der Substanz aus der Gattung in das Individuum zu ergiessen: wer könnte, um an ein altes, tiefgreifendes Wort von Schelling über Gott zu erinnern, „wer könnte Etwas dagegen einwenden"; wer könnte es auch nur verwundersam finden? Denn wäre nicht damit gerade das Wort des Räthsels ausgesprochen, zu dessen allmählicher Lösung schon die ganze untermenschliche Natur sich vorzubereiten scheint?

VII.

Diesen ganz nur naturphilosophischen oder physiologischen Betrachtungen kommt nun völlig selbständig, und ganz andern Quellen folgend, die rein psychologische Erforschung des Menschen durchaus bestätigend entgegen. Diese vermag den vollständigen Inductionsbeweis zu führen (und eben dies ist das Hauptergebniss der „Seelenfortdauer"), dass die gesammte Weltstellung des Menschen zur Natur, zum eigenen Geschlechte, zu den ethischen Culturaufgaben, die unvermeidlich ihm erwachsen, ein absoluter Widerspruch wäre, wenn ihm, dem Individualmenschen (denn in anderer Form erscheint factisch überhaupt nicht der Mensch), eine im Gattungsleben sich erschöpfende, d. h. blos epitellurische Bedeutung zukäme; mit andern Worten: wenn er nicht zu persönlicher Fortdauer bestimmt wäre.

VIII.

Aber selbst innerhalb der Menschengeschichte verliert das Gesetz der Allmählichkeit, der vorbereitenden Uebergänge und Zwischenstufen, noch keineswegs seine Geltung. Auch dieser Seite des Problems, welche sogar jener hohen, optimistischen Ansicht vom Menschen eigenthümliche Schwierigkeiten zu bereiten scheint, durften wir seinerzeit sorgfältige Beachtung nicht versagen. Der höchste Mensch, die „vollkommenste Rasse", ist nicht zuerst, nicht allerorten

aufgetreten, sondern erst spät, und wie es scheint, von einem einzigen, gemeinschaftlichen Culturmittelpunkte hat sie sich über die Erde und zu Volksstämmen verbreitet, welche tief unter ihr standen, welche jederlei Bildung von ihr empfingen, oder durch die Cultur gerade verdrängt, an ihren Darbietungen den eigenen Untergang fanden. Dieser weltgeschichtliche Process setzt im Grossen und Ganzen bis zur Stunde sich fort, und es scheint sogar ein psychologisch wohl erklärbares Grundphänomen zu sein, dass die geistig zurückgebliebenen Völker an den sich aufdrängenden höhern Culturzuständen, welche sie sich nicht eigenthümlich zu assimiliren vermögen, wie z. B. der germanische Stamm den Geist des Christenthums, gerade umgekehrt zu Grunde gehen.

Hier nun gefällt man sich neuerer Zeit besonders in prägnanten Schilderungen der verwahrlosten Zustände, der tiefen, jede Culturfähigkeit ausschliessenden Entartung, die manche Volksstämme Australiens, Polynesiens, selbst Afrikas darbieten. Diese Schilderungen betreffen ein Dreifaches: die untermenschliche Wildheit und Unbezähmbarkeit, die völlige Entfremdung von jedem wohlwollend menschlichen Gefühl der Einen, den an Cretinismus grenzenden Stumpfsinn bei Andern; endlich die Unfähigkeit ganzer Menschenrassen, die in sie gepflanzten Culturkeime zu bewahren: sie sinken nach vorübergehender Erhebung in ihre alte Roheit zurück. Auf diese Localgemälde baut man sodann die nachtheiligsten Schlüsse über die niedere Weltstellung des Menschen überhaupt, die ihn in manchem Betracht noch unter das Thier herabdrücke. Die weitern Folgerungen daraus für die hier angeregten Fragen sind klar und bedürfen keiner Ausführung.

Wir wollen jene Schilderungen nicht geflissentlicher Uebertreibung zeihen; dass es ihnen aber an tieferer psychologischer Kritik, an eindringendem Urtheil gebricht über das gesund Ursprüngliche und das blos Pathologische des Men-

schenwesens, dürfen wir wol behaupten. Hier gilt zunächst der Grundsatz: dass die complicirtern Phänomene nach Analogie der Einzelerscheinung beurtheilt und erklärt werden müssen. Wie es nun der genauern Erwägung des Factischen zu allermeist gelingt, die sporadisch auftretenden Beispiele ausgezeichneter Verbrechen, raffinirter Bosheit, wildester Leidenschaft oder Gemüthsverstockung an den Individuen psychologisch ausreichend zu erklären, ohne im mindesten darum die ursprünglich ethische Natur im Menschen anzweifeln zu müssen, welche umgekehrt vielmehr in der Phänomenologie des Bösen nur auf verkehrte Weise durchschlägt: eben also und nicht anders hätte man auch mit jenen, in grösserem Massstabe auftretenden pathologischen Erscheinungen des Menschengeschlechts zu verfahren. Mögen uns auch in solchem Falle die factischen Bedingungen zu einer vollständigen Erklärung meistens fehlen, die in lange fortwirkenden localen Schädlichkeiten höchst complicirter Art ihre Entstehung haben: so sind doch wenigstens allgemeine Schlüsse dabei zurückzuhalten.

Wie aber auch die Entscheidung darüber im Besondern ausfallen möge: wir fussen auf der allgemein angenommenen und noch nicht widerlegten Grundthatsache, dass „Culturfähigkeit", oder wie wir es psychologisch genauer ausdrücken: „passive und receptive Genialität", allgemein menschliche, d. h. den Menschen als solchen bezeichnende Eigenschaft sei. Und dies specifisch Menschliche (man beachte es wohl!) tritt nicht blos an den vollkommenern Rassen hervor, sondern es reicht in fast unübersehbaren Abstufungen, bis zu den schwächstbegabten hinab; denn auch die verwahrlosten Volksstämme zeigen nicht blos „Culturfähigkeit", sondern bis zu einem gewissen Grade auch eigenthümliche Cultur, wenn sie auch nicht fähig sind, diese durch eigene Kraft productiv zu steigern oder in expansiver Wirkung auszubreiten.

IX.

Hiernach schliesst sich das Endergebniss unserer Untersuchung über den Menschen in dem doppelten Erfahrungssatze ab: er ist einerseits, nach unten gewendet, das höchststehende Thier, der vollste Inbegriff aller seelischen Instincte und Triebe, die wir in der Thierwelt nur vertheilt erblicken; andererseits ist der Mensch niemals blos gleichartiges Exemplar seiner Gattung, noch auch blosses Geschlechtsindividuum, sondern Jeder muss, wenn auch in schwächster Anlage und in blos keimartigen Spuren des Genius, als geistig individualisirt, als solcher daher nur einmal erscheinend anerkannt werden.

Entscheidend aber ist, dass, wie ein vollständiger Inductionsbeweis ergibt, alles specifisch Menschliche, alles Culturmässige in den Naturvölkern wie im eigentlichen Geschichtsprocesse, einzig und allein in jenem Principe des geistig Individuellen seine Quelle hat, welches somit gerade darum das Substantielle, Nichtphänomenale am Menschengeiste ist, weil es sich als eigentlicher Grund seiner gesammten, so reichen und vielgestaltigen Phänomenologie zu erkennen gibt. Was daraus in höherer Beziehung für den Individualgeist folgt, ist bereits erörtert. Es ist, was man im Besondern ausgeführt, den psychologischen, ethischen und geschichtlichen Beweis der Fortdauer nennen kann; und unser Werk hat sich ausreichend damit beschäftigt.

X.

Aber alle diese Beweise halten sich streng im Bereiche des Begriffsmässigen; sie sind Rückschlüsse aus allgemeinen Thatsachen und Analogien. Sie können und wollen daher nichts mehr sein als „Wahrscheinlichkeitsbeweise“, mit einem höhern oder geringern Grade subjectiver Ueberzeugungskraft; und dieses Gesammtcharakters ist unser Werk auch ausdrücklich bewusst geblieben; ja mit deutlich aus-

gesprochener Absicht hat es diese Haltung streng bewahrt während des ganzen Verlaufs jener Untersuchungen, ohne andere Gesichtspunkte der Bestätigung für sich aufzusuchen.

XI.

Dennoch lässt diese Auffassung eben damit nur um so entschiedener das Bedürfniss einer unmittelbaren, thatsächlichen Ueberführung empfinden. Der Möglichkeit, der Wahrscheinlichkeit soll sich in wichtigen Entscheidungsfragen auch der Hinweis auf das Factum, auf das Geschehensein beigesellen. Dies erst und dies allein, nach der Macht, welche nur das Thatsächliche übt, gibt die definitive Entscheidung.

Bei gegenwärtiger Frage um so mehr, als es in der That nichts Folgenreicheres, aber auch nichts Kühneres, Gewagteres gibt, als die Behauptung: dass im Reiche des Lebendigen gerade mit dem Menschen eine völlig neue und höhere Wesensstufe beginne, dass ihm die hohe Stellung verliehen sei, als Einzelpersönlichkeit der Reihe unvergänglicher Dinge anzugehören. Dabei ist nicht dies das Räthselhafte, wie überhaupt in der Sphäre des Geistes der Begriff innerer Ewigkeit zur Geltung kommen könne. Im Gegentheil: was wahrhaftig aus dem Geiste geboren, aus idealer Eingebung geschöpft ist, sei es ein Kunstgebilde oder eine echt ethische That, ein solches trägt eben damit das Gepräge innerer Vollendung, unvergänglichen Werthes, nie also wiederkehrender Eigenthümlichkeit, und consequent ist es nur, dem Wesen, aus dem so Vollendetes entspringt, dem „Genius" die gleiche Eigenschaft innerer Ursprünglichkeit und Unvergänglichkeit zuzugestehen.

Sondern darin liegt das Gewagte, Bestreitbare, dass jenes factisch so höchst unvollkommene Mischwesen, Mensch genannt, in dem sich das Niederste wie das Höchste dicht nebeneinander begegnet, ausnahmslos zu so hoher Bedeutung ausersehen sei, „Genius" zu sein. Die Consequenz des

Begriffes fordert es freilich, weil nirgends die Grenze sich ziehen lässt, wo das Genialisirende im Menschen absolut verschwände; übereinstimmende Gründe anderer Art, die von den verschiedensten Seiten der Menschenbetrachtung zusammenlaufen, bestätigen das Gleiche. Aber der factische Glaube wird schwer, Angesichts der tiefen Zerrüttung, zu welcher wir das Menschengebild oft genug herabgesunken sehen, dass diese hohe Begabung, diese gewaltige Bestimmung Allen und Jedem beschieden sei.

XII.

So lässt die Kühnheit dieses Gedankens, welcher zudem nur ein begrifflich Mögliches oder Wahrscheinliches zu behaupten vermag, desto stärker das Begehren übrig, neben allen, theoretisch noch so gehäuften Wahrscheinlichkeitsgründen eine thatsächliche Ueberführung jener Wahrheit zu suchen. Wo eine solche zu finden sei, ist nicht schwer zu erkennen, und die Berufung darauf ist eine sehr alte, oftmals wiederholte, die nur die gegenwärtige Denkweise zurückgedrängt hat. Es kommt darauf an, die Wirklichkeit eines Geisterreichs zu erweisen, welchem der Mensch einverleibt sei. Wir werden dadurch auf den Gedanken thatsächlicher Geistererweisung, Geisterwirkung hingeführt: ein hoher und edler Begriff, sogar ein unentbehrlicher Gedanke, wenn wir auf die innersten Gemüthserfahrungen des Menschen in grossen weltgeschichtlichen Epochen und im Leben des Einzelnen blicken; aber er ist, wie alles Hohe und Reine, vielfach miskannt uud falsch gedeutet worden, als wenn das Wesentliche dabei in einer so zu sagen handgreiflichen „Geistererscheinung" zu suchen wäre!

Man hätte die Grundthatsache vielmehr bezeichnen sollen: als den factischen Beweis von der unauflöslichen Wechselwirkung unter den Geistern, den solidarischen Verband derselben im Diesseits und Jenseits, woraus immerhin auch als Nebenfolge die Möglichkeit einer empfindbaren Geistermani-

festation sich rechtfertigen lässt. Aber diese Form ist jedenfalls die einzelne, beiläufige, relativ werthlosere, wenn sie nicht durch ihren Inhalt sich selbständige Bedeutung zu geben vermag. Wir werden auf das grossartigste Beispiel dieser Art später hinzuweisen Gelegenheit haben.

Dies ist der neue Gesichtspunkt, welcher uns im Folgenden beschäftigen soll. Dass er die Betrachtungen unseres frühern Werkes von einer grundwesentlichen Seite her ergänze, wird zugestanden werden müssen, und so erklärt es sich, wie wir die gegenwärtige Abhandlung als Anhang zur „Seelenfortdauer" bezeichnen durften.

Zweites Kapitel.

Der allgemeine Ausgangspunkt.

I.

Wir haben die Untersuchung deutlich und bestimmt an der Stelle aufzunehmen, bis wohin sie in der Schrift über die „Seelenfortdauer" geführt worden ist. Alle theoretischen Beweise für diese Wahrheit, so zeigte sich daselbst, können ihrer eigenen Natur nach nicht weiter, als bis an die Grenze einer blos logischen Beweisführung gelangen: einerseits aus allgemein anthropologischen und psychologischen Gründen die widerspruchsfreie Möglichkeit, andererseits auf eine Reihe empirischer Analogien gestützt, die hohe Wahrscheinlichkeit menschlicher Seelenfortdauer zu begründen. Da es jedoch bei dieser Frage um den Erweis einer Thatsache sich handelt, nicht lediglich um eine aus blossen Begriffen zu eruirende logische Consequenz: so kann die volle Gewissheit auch nur durch eine Thatsache, durch factische Bestätigung sich einstellen. Wenigstens der unabweisliche Drang, die Forderung dazu ist vorhanden. Wir werden späterhin sehen, wie wirksam dieser Drang, wenn auch unbewusster oder ungesuchter Weise, im menschlichen Bewusstsein sich kundgibt; und wohlgethan ist es überhaupt, namentlich von Seiten der Speculation, auch ihrerseits auf die entscheidende, die erst abschliessende Bedeutung des Thatsächlichen nachdrücklich hinzuweisen.

II.

Als classisches Beispiel übrigens von der ungeheuern Gewalt des Glaubens an eine solche Thatsache, zugleich als einen Beleg von der welthistorischen Wirkung dieses Glaubens durften wir an den Unsterblichkeitsbeweis der christlichen Lehre und an seine entscheidenden Folgen erinnern. Dieser „Beweis“ ist nicht im mindesten theoretischer oder begriffsmässiger Natur. Er beruht allein und ist zugleich vollständig erschöpft und allgenügend begründet in dem „Zeugnisse von der Auferstehung Christi“. Der einfache Glaube daran, als an eine Thatsache (gleichviel wie diese näher zu denken sei, was die spätern theologischen Klügeleien viel zu sehr zur Hauptsache gemacht haben), ist nicht nur der sicherste Beweis eines künftigen Lebens für den Christgläubigen, als Bestätigung der Verheissung Christi, mit ihm im unsichtbaren Reiche des „himmlischen Vaters“ wieder vereinigt zu werden, sondern er ist weiter zugleich für den Glaubenden der factische Erweis von der fortdauernden Einwirkung des Jenseits in das Diesseits, indem wir nach derselben Verheissung Christi auch im gegenwärtigen Leben in beständiger Gemeinschaft mit ihm bleiben sollen. In jener Thatsache daher, allein, aber auch ganz, ist für den Christgläubigen der volle „Unsterblichkeitsbeweis“ enthalten; er bedarf keines andern, und keine Gründe rein theoretischer Art, oder Beweise aus blossen Begriffen, können ihm denselben weder ergänzen noch ersetzen.

Deshalb durften wir bei anderer Gelegenheit die Aeusserung wagen, dass nach unserer Meinung als bezeichnenderes Symbol des Christenglaubens nicht Christus am Kreuze, sondern der auferstandene Christus zu wählen sei; denn erweislich war auch nach biblischer und urchristlicher Auffassung der Glaube an den „Auferstandenen“ das eigentliche Grunddogma, welches den ersten Christen verkündet,

auf welches sie getauft wurden und was die eigentlich wirksame Quelle ihres Glaubens war. Es wird daher auch jetzt noch nicht nur von theologischem oder blos historischem, sondern von allgemein menschlichem Interesse sein, aus rein wissenschaftlichen Gründen und im Zusammenhang mit andern Untersuchungen die Frage zu beantworten: wie es mit der Entstehung dieses Glaubens und mit seiner Realität sich verhalten möge?

III.

Vielleicht könnte sogar es gelingen — und gestehen wir nur, dass Solches herbeizuführen die geheime Absicht gegenwärtiger Untersuchung sei —: ein Analogon des alten, auf eine Thatsache gegründeten und darum unerschütterlichen Glaubens an jene hohe Menschenwahrheit auch jetzt noch unserer so ganz nur in schwankenden Begriffshypothesen verschwommenen Bildung als feste Unterlage darzubieten, und als heilbringendes Correctiv gegen entkräftenden Zweifel. Dass indess diese thatsächliche Begründung jetzt nicht mehr in jenem alten Glauben und in seinen damals wirkenden Ursachen gefunden werden könne, sollte sich von selbst verstehen. Ja diesen Glauben in seiner frühern, reflexionslosen Unmittelbarkeit jetzt noch zu fordern oder zu erwarten, darf sogar als ungehörig bezeichnet werden; und nicht dies ist es, was wir im Auge haben. Eine Universalthatsache muss es sein, von der wir die erneuernde Wirkung erwarten; und nur dann vermag sie diese Wirkung zu üben, wenn sie nicht mehr blos den specifisch christlichen Charakter trägt, sondern wenn sie sich als ein allgemein Menschliches, allgemein Geglaubtes ankündigt. Der Glaube daran muss als stets erweckbare Anlage, als unvertilgbarer Keim in uns Allen liegen. Er muss zugleich in so mannichfachen und so entschiedenen Wirkungen hervortreten, dass der tiefliegende Ursprung desselben gar nicht zu verkennen ist.

IV.

Da darf nun zuvörderst nicht übersehen werden, dass der allgemein verbreitete Menschheitsglaube an Fortdauer ohne eine solche factische Grundlage überhaupt gar nicht erklärbar wäre. Erwägen wir jedoch weiter, worin allein diese Grundlage bestehen könne, um solche psychische Wirkungen so mächtig und so constant hervorzubringen, so werden wir sagen müssen, dass er lediglich als das unwillkürliche Ergebniss geglaubter Geistererweisungen begreiflich sei.

Dieser Glaube begegnet uns nun aber wirklich als fast universale Erscheinung in allen Völkerpsychologien. Er zeigt sich hier in den mannichfachsten, oft seltsamen Formen; aber er lässt sich niemals unbezeugt, ja er begleitet als charakteristisches Merkmal selbst das halbträumerische Leben der am tiefsten stehenden Naturvölker, welche eben damit bezeugen, dass jener Glaube vom Menschenwesen, von seinem auch nur aufdämmernden Bewusstsein sich gar nicht trennen lasse.

V.

Noch entschiedener und ausgebildeter zeigt sich der Geisterglaube als die erste Quelle aller eigentlichen Mythologie und Volkssage. Und wenn dies noch nicht von unsern Mythologen als kaum bestreitbares Axiom ausgesprochen oder anerkannt worden, so bedeutet solches Unterlassen nur soviel, dass sie weder dazu berufen noch genöthigt waren, die erste psychische Quelle desjenigen aufzusuchen, was sie in seiner empirischen Breite zu erforschen und darzulegen hatten. Wenigstens lässt sich logischer und vernünftiger Weise der Ursprung des Heroencultus, die Verehrung der Manen und Familiengottheiten, der Glaube an gute und an böse Geisterinfluenzen im Orient, wie bei den zwei classischen Völkern und im germanischen Alterthum nur unter

dieser Voraussetzung genügend erklären. Solche Manifestationen galten im gesammten Alterthum als ein unbezweifelt Thatsächliches und eben darum mit Scheu zu Beachtendes. Wenn wir uns namentlich in die Gefühlsweise der Hellenen, wie sie in ihren ältesten Urkunden, von Homer und Hesiodos an, vor uns liegt, vollständig hineindenken wollen, so wird sie uns gar nicht verständlich ohne jenen andachtsvollen Glauben an eine fortdauernde Wechselbeziehung zwischen dem Menschen und unsichtbaren Geistwesen; ein Glaube, welcher zugleich, bei dem im ganzen Alterthume überwiegenden Phantasieleben, bei dem Zurücktreten bewusster Reflexion und wachen Denkens, gar leicht zu eigentlicher „Vision“ sich zu steigern vermochte.

VI.

Die gleichen Ursachen wirkten auf gleiche Weise im christlichen Alterthum und Mittelalter; und sie wirken noch, wenn auch mit manchen Reflexionselementen vermischt, bis in die Gegenwart hinein. Man sammelt jetzt eifrig und erfolgreich in unserm Vaterlande die Volkssagen und Familientraditionen der verschiedensten Zeiten und Gegenden. Aber die deutschen Mythologen geben sich zugleich die Mühe, sehr scharfsinnig und gelehrt vielleicht, jene Sagen als die „Reste“ des alten Heidenthums nachzuweisen, und gedenken so ihren Ursprung zu erklären. Eine überflüssige Bemühung, wie uns dünkt! Denn auch in der unmittelbarsten Gegenwart ist das sagenbildende Phantasieleben, wenn auch verstohlener und gewissermassen verschämter Weise, noch immer wirksam in alter, kaum geschwächter Kraft. Wenn wir die meistens tief geheimgehaltenen Ueberlieferungen jetzt noch lebender Familien und Personen perlustriren könnten, so würden wir, trotz aller Reflexion und Aufklärung, dieselben Kräfte, denselben Glauben noch immer thätig finden. „Der Same dazu liegt in uns Allen“, sagt Lessing mit Recht in der berühmten Stelle seiner „Dramaturgie“

über den Geisterglauben. Und ebenso einsichtsvoll setzt er hinzu: „Und in denen am häufigsten, für die der Dichter vornehmlich arbeitet. Es kommt nur auf seine Kunst an, diesen Samen zum Keimen zu bringen; nur auf gewisse Handgriffe, den Gründen für ihre Wirklichkeit in der Geschwindigkeit den Schwung zu geben.“ *) Dieser „Same“ liegt eben im allgemein menschlichen Phantasieleben; und er wird zum „Keimen“ gebracht, wenn sein tiefster Grund in uns aufgeregt, die verborgensten Beziehungen desselben für unser Bewusstsein aufgelockert werden.

Mit einem Worte: auch für einen Lessing stand es fest: der Geisterglaube ist ein allgemein menschlicher, überall verbreiteter, in uns unaustilgbarer; und die Phantasie ist seine Quelle. Der einzige Unterschied zwischen Sonst und Jetzt, ebenso zwischen „Aberglaube“ und „Bildung“, besteht nur darin, dass letztere sich nicht mehr unbefangen und gläubig dazu verhält, wie in den Zeiten oder auf der Stufe unreflectirten Geisteslebens; und auch der Grund dieser Verschiedenheit oder dieses wechselnden Verhaltens, im Menschengeschlecht wie in den einzelnen Individuen, ist nicht zweifelhaft: die Gewohnheit der Reflexion, die Stärke des bewusst denkenden Geistes „unterdrückt“, d. h. schiebt in Bewusstlosigkeit zurück, jene verborgnern Beziehungen, welche durch die Phantasie zu uns sprechen.

VII.

Da ist nun wol die Frage ernstester Erwägung werth: was eigentlich jenes Weckende unseres Phantasielebens sei, das neben dem übrigen Visionären und Traumhaften, von dem unser Bewusstsein fast beständig begleitet ist, auch jenen Geisterglauben in der Menschheit nicht aussterben lässt? Die landläufige Auskunft, mit der selbst die wissenschaftliche Psycho-

---

*) Lessing's Werke (Berlin 1827), XXIV, 84, 85. Der ganze Zusammenhang der dortigen Erwägungen verdient nachgelesen zu werden.

logie bis zum gegenwärtigen Augenblicke fast allgemein sich begnügt hat: dass all dergleichen „blosse“ Producte der Phantasie seien, versteht sich insofern von selbst, als allgemein zugeständlich dies Alles nicht durch Sinnenwahrnehmung in uns zum Bewusstsein gebracht wird. Aber es ist eine grosse Selbsttäuschung, ja ein offenbarer Irrthum, wenn man damit diese psychischen Erscheinungen in ihrer Eigenthümlichkeit wirklich erklärt zu haben meint. Jener Satz läuft auf die blosse, übrigens sehr triviale Bemerkung hinaus, was der Grund des Visionären in uns nicht sein könne, nämlich keinerlei Sinnenwahrnehmung.

Was „blos“ Erzeugniss der Phantasie ist, entstammt eben darum nicht dem Sinnenbewusstsein, ist in keiner Weise durch ein äusseres (Sinnen-)Object veranlasst. Die nächste Folgerung ist, dass es nur im Bereiche des Geistes seine Quelle habe. Da aber der traumhaften, von Innen her sich bildenden Vorstellungen eine so grosse Zahl und so mannichfaltige Abstufung ist: so beginnt die neue Frage, was die reale Ursache dieser Umstimmungen unseres Bewusstseins sein möge? Und bei der grossen Verschiedenheit dieser Erscheinungen nach Inhalt und nach Intensität in unserm Geiste, lässt sich die Möglichkeit wenigstens nicht in Abrede stellen: dass verschiedene, theils subjective, theils objective Ursachen ihnen zu Grunde liegen, deren Ermittelung offenbar aus der Beschaffenheit der psychischen Wirkungen sich ergeben müsste, die in jenen visionären Thatsachen vor uns liegen.

Nach diesen Gesichtspunkten habe ich in den beiden Werken über „Anthropologie“ und „Psychologie“ den Gegenstand ins Auge gefasst und im weitern Zusammenhange der dort gefundenen Wahrheiten untersucht. Es muss mir erlaubt sein, diese Ergebnisse für den gegenwärtigen Zweck nutzbar zu machen.

VIII.

Indess hat man von gewissen Seiten diesem ganzen Verfahren einen summarischen Protest so eigener Art entgegengesetzt, dass es der Mühe verlohnt, einen Blick darauf zu werfen. Zwar hat man sich nicht die Mühe genommen, die Ergebnisse zu prüfen oder zu widerlegen; aber man hat es anstössig gefunden, überhaupt mit so verdächtigen Gegenständen sich zu befassen. Man hat dies ein „Phantasiespiel" genannt und mir die unverdiente Ehre angethan darauf hin mich den Romantikern in der Psychologie beizugesellen! Eine wunderlichere Misdeutung ist kaum denkbar. Als ob, wer die Ursachen und die Wirkungen der Phantasie zu ergründen sucht, damit zu einem Phantasten herabsänke! Oder als ob — wenn dies Gleichniss passender erscheint — derjenige, welcher eine „Krankheit" erklärt und beschreibt, damit auch, derselben theilhaftig zu sein, beschuldigt werden könnte. Dass die Geistesblöden, insonderheit die in materialistischen Vorstellungen Festgewordenen, ein instinctmässiges Widerstreben empfinden, Thatsachen anzuerkennen, die sie nicht zu erklären, nicht im entferntesten sich zu deuten vermögen, an denen ihre ganze Lebensauffassung scheitern müsste, ist bekannt genug und vollkommen begreiflich. Es ist auch eine psychologische Erscheinung, aber eine wesentlich krankhafte; es ist Phantastik negativer Art, der lächerliche Wahn, dass die Wirklichkeit nur so weit reichen dürfe, als die jeweiligen Vorstellungen es gestatten, welche sie sich von ihr gebildet. Wenn diese Selbstverstümmler aber auch Andere verhindern wollen zu sehen, was wirklich ist, und dies Sehen ihnen zu verpönen suchen, so verdient dies kaum eine andere Erwiderung, als lächelndes Bedauern mit dieser herabgekommenen Gemüthsverfassung. Die Veranlassung zum Spott fällt gewiss nicht auf ihre Seite!

Drittes Kapitel.

Das Phantasieleben des Geistes.

I.

Es kann dieses Orts nicht sein, weder eine erschöpfende Theorie über das Wesen der Phantasie zu geben, noch ihre vielseitigen und tief reichenden Wirkungen vollständig zu verzeichnen. Beides ist in der „Psychologie" geschehen, so weit ein erster Versuch — denn eigentliche Vorgänger für unsere Auffassung hatten wir nicht — einen so schwierigen Gegenstand schon erschöpfen kann; und es muss hier genügen, auf die dort gegebene systematische Entwickelung zu verweisen. *) An gegenwärtiger Stelle reicht es hin, diejenige Seite der Phantasiewirkungen hervorzuheben, welche für die hier vorliegenden Fragen von nächster Bedeutung sind.

II.

Eine ihrer hervorragendsten und unbestrittensten Wirkungen ist die Erzeugung des Traumes; zunächst im Schlafe, im gesunden, nächtigen; dann in den Bildern, die

---

*) Psychologie, die Lehre vom bewussten Geiste des Menschen u. s. w. (Leipzig 1864), Bd. 1, §. 244—331. Damit ist zu verbinden, was die „Anthropologie" (2. Aufl., Leipzig 1860) über die objectiven Wirkungen der Phantasie (§. 197—208) nachzuweisen versucht hat.

gewisse (acute oder chronische) Krankheiten begleiten, bis zu eigentlicher „Geistesstörung" hinauf. Damit greift diese Wirkung zugleich ins Wachen hinüber und erzeugt hier visionäre Zustände mannichfach abgestufter Art, welche wir insgesammt unter dem Namen des „Wachtraumes" zusammenfassten, der somit als deutlich unterscheidbare Erscheinung dem „Schlaftraume" zur Seite tritt.

Zu weiterer Bestätigung erinnern wir noch an die unausgebildetste Form des Wachtraumes, die bekannte Thatsache „wachenden Träumens": unser waches Bewusstsein, während seiner wahrnehmenden, vorstellenden, denkenden Thätigkeit, wird unfreiwillig durchkreuzt oder begleitet von flüchtig dahingleitenden Nebenvorstellungen, selbst von eigentlichen Phantasiebildern, die wir bei weitem nicht immer als blosse Nachwirkungen starker Sinnenerregungen, als „Sinnenhallucinationen" anzusprechen vermögen, sondern welche einen eigentlich subjectiven, auf innerer Phantasiewirkung beruhenden Ursprung beanspruchen dürfen. Ueber die Ursachen der letztern später!

Aus diesem Allen ergibt sich zunächst schon, was man bisher fast durchgängig übersehen hat: dass jenes traumbildende Vermögen stets uns begleite, unablässig in uns wirksam sei, auch im wachen, ja im wachsten Bewusstsein, während sein Inhalt entweder gar nicht oder nur sporadisch und in flüchtigen Nebenbildern von uns „bemerkt" wird, d. h. entweder gar nicht oder nur undeutlich in den eigentlichen Focus unseres Bewusstseins eintritt.

III.

So muss vielmehr behauptet werden, dass Phantasieleben und Sinnenbewusstsein, oder wenn man weniger abstract, aber auch weniger genau sich ausdrücken will: Traum und Wachen nicht gegenseitig sich ausschliessen oder blos miteinander abwechseln, alternirend die „Nacht-" und die „Tagseite" des Geistes bilden (so hat man bisher

diesen Gegensatz gefasst); sondern sie sind ineinander und verhalten sich wie Inneres und Aeusseres, „Centrales“ und „Peripherisches“, Vorbewusstes und Bewusstes am Geiste. Jenes Traumleben ist der Hintergrund und eben darum das stets im Stillen Mitthätige, ins wache Bewusstsein Einsprechende; dies der auf jenen Hintergrund aufgetragene, aber zugleich allen Sinnenvermittelungen zugewendete und darum aus beiden Quellen schöpfende, freibewusste Zustand des Geistes.

Mit einem Worte und um das entscheidende Ergebniss sogleich hervortreten zu lassen: Der Geist führt im diesseitigen Leben des Wachens zugleich doch sein jenseitiges, mannichfacher, nicht aus dem Wachen und aus sinnlicher Vermittelung stammender Einflüsse fähiges Leben ununterbrochen fort.

IV.

Wir haben gewonnen, wenn man uns auch nur vorläufig die Denkbarkeit dieses Satzes zugibt. Und wir sehen nicht ein, wie man mit Fug ihn bestreiten könne; denn er beruht in seinen nächsten Gründen auf den eben angegebenen allgemeinen und unverwerflichen Thatsachen. Was ihn bedenklich machen könnte, wären nur weitergehende Folgerungen. Wenn wir im Verlauf der Untersuchung auch zu diesen genöthigt werden sollten, so wird diese Nöthigung doch nur in gewissen, mit Vorsicht aufgenommenen und mit psychologischer Kritik geprüften Thatsachen liegen. Das Einzige, wodurch wir uns nicht gebunden fühlen bei diesen Ergebnissen, sind die alten Vorurtheile einer halbwüchsigen Bildung und die Proteste unserer Zionswächter der Aufklärung.

V.

Wenn nun aus irgend einem Grunde (die „Psychologie“ weist deren verschiedene nach) die Energie der wachen

Bewusstseinsprocesse ermattet oder ganz erlischt, dann tritt der Vorstellungskreis der Phantasie unwiderstehlich ins Bewusstsein, und nicht mehr überglänzt durch jene stärkern Erregungen, erfüllt er allein den Focus desselben. Der Geist lebt dann ausschliessend in seinem Innern, und er wird zugleich, was vorher nicht geschah, dieses Innern in deutlichen Bildern bewusst.

Dies allereigentlichste „Innewerden", Sichinsichzurückwenden des Geistes bildet ferner zugleich eine neue, immer tiefer ins Innere zurückgreifende Bewusstseinsentwickelung, welche in unterscheidbarer Stufenfolge: theils eine Steigerung der Lebhaftigkeit des Traumbewusstseins, theils eine gesteigerte Reichhaltigkeit und Bedeutsamkeit des Trauminhalts bei sich führt.

VI.

Diese dem Sinnenbewusstsein entgegengesetzte nach Rückwärts gerichtete Entwickelung des Traumbewusstseins kann endlich bis zu einem neuen, innern Erwachen sich steigern: das „Hellsehen", worin nach dieser Seite hin die Entwickelung abgeschlossen ist. Wir haben in den beiden angeführten Werken es versucht, in physiologischer wie in psychischer Hinsicht die charakteristischen Merkmale jenes Zustandes zusammenzufassen. Es geht daraus wenigstens dies hervor, dass er völlig ebenso nach allgemeinen physiologischen und psychischen Gesetzen verlaufen müsse, wie jede constante Erscheinung des wachen Bewusstseins. Der Traum und Alles, was mit ihm zusammenhängt, ist am wenigsten dem Ungefähr oder blos zufälligen Bedingungen unterworfen, gerade darum, weil er aus dem Innern des Geistes sich herausarbeitet und nicht das blosse Ergebniss gelegentlich angeflogener äusserer Affectionen ist.

VII.

Ueberhaupt aber und allgemein gesprochen nimmt an der Erzeugung des Traumes die ungetheilte Substanz,

der ganze Seelenzustand Theil und spricht sich aus in den Bildern desselben. Nicht der freie, in bewusstem Denken und Wollen mit einseitiger Anspannung thätige Geist, sondern der ruhende, in seinem unwillkürlichen Gesammtbestande sich fühlende Geist erscheint im Traume sich selber und gibt von diesem Gesammtzustande sich Zeugniss.

Hiernach entscheidet sich die Bedeutung und der charakteristische Werth des gesammten Traumlebens, in dessen einseitige Ueberschätzung oder Unterschätzung man bisher durchaus sich getheilt hat, nicht blos in den psychologischen Theorien der Gegenwart, sondern auch in den frühern Culturzuständen. Der Ungebildete, Reflexionslose, das „Volk", ist unwillkürlich gedrungen, den ahnungsvollen Eingebungen des Traums, der Vision, Bedeutung einzuräumen. So war es bis jetzt und so wird es aus innern Gründen immer bleiben. Die Reflexionsbildung dagegen sucht diesen „Aberglauben" in allen Instanzen zu verscheuchen und meint einen entschiedenen Sieg der „Wahrheit" erfochten zu haben, wenn sie zeigt, „dass nichts an dem Allen sei!" Der besonnene Geist der Wissenschaft schreitet unbekümmert über Beides hinaus und erforscht die Ursachen des räthselhaften Gegenstandes, womit eben seine Räthsel schwinden.

VIII.

Da kann sich ihr nun nicht verbergen, dass der Geist im Traume durchgängig und unbestreitbar auf einer niedrigeren Stufe des Bewusstseins stehe, als während seiner wachen reflectirenden Thätigkeit. Er ist in ihm zu den Anfängen seiner Bewusstseinsentwickelung zurückgekehrt. Dagegen bleibt der Traumzustand substantiell der reichere, weil ungeahnte Kräfte aus der vorbewussten Region des Geistes in ihm ins Bewusstsein treten und Bezüge sich offenbaren können, die keine Kunst reflectirender Selbstbeobachtung jemals entdeckt hätte, weil sie für diese unmittelbar nicht vorhanden sind.

Aber auch mittelbar weiss die Wissenschaft diesen verborgenern Bezügen des Geistes nur dadurch beizukommen, dass sie das Charakteristische der verschiedenen Traumzustände nach ihren innern Bedingungen erforscht und eben damit auf ihre verschiedenen Ursachen zurückführt. Dies nennen wir psychologische Kritik, die einzig hier gelten kann, indem sie dem Thatsächlichen nicht Gewalt anthut, oder fremde, nach vorübergehenden Gesichtspunkten der Bildung entworfene Massstäbe auf sie anwendet.

IX.

Damit ist nun der Ueberschätzung wie Unterschätzung dieser Thatsachen gleichmässig gewehrt; und „Aberglaube" wie „Unglaube" — die gewöhnlichen Vorwürfe, die man in Bereitschaft hat, um die gegenseitigen Uebertreibungen zu bezeichnen — sind hier zu inhaltlosen Beschuldigungen geworden. Die Wissenschaft sucht die Ursachen jener Erscheinungen auf; sie verhält sich daher weder gläubig noch ungläubig zu ihnen, sondern untersuchend und begründend. Sie weiss deshalb in diesem Falle auch genau, auf welches Mass von Gewissheit oder Wahrscheinlichkeit ihre Erklärungen Anspruch zu machen haben.

Ebenso versteht sich von selbst, dass der Inhalt solcher Traumeingebungen der Controle des Denkens und vernünftiger Erkenntniss unterworfen bleibt. Wir berühren hiermit eine irrthümliche Verwechselung, die denen so häufig begegnet, welche jenen visionären Zuständen besondere Aufmerksamkeit zuwenden. Sie halten sie für die Quelle selbständiger, die menschliche Erkenntniss erweiternder Wahrheiten; und da dies vor einer strengern Prüfung des Inhalts sich selten rechtfertigen lässt, bringen sie auch jene Quelle damit in scheinbar gerechten Verdacht. Dies Alles ist Object der Forschung, wie jede andere psychische Thatsache, in keinem Sinne aber eine eigenthümliche Erkenntnissquelle. Die Deutung und Erklärung derselben muss zwar ihrer

thatsächlichen Beschaffenheit entsprechen; aber niemals können ihre Aussagen in die Reihe beglaubigter Wahrheiten eintreten, solange sie nicht durch jene psychologische Kritik hindurchgegangen sind.

Mit solchen wissenschaftlichen Cautelen ausgestattet, dürfen wir es wagen, dem Punkte näher zu treten, auf dessen gründliche Erledigung nicht minder denn Alles ankommt.

Viertes Kapitel.

Die Phantasie als „Traumorgan".

I.

Die Phantasie also zu bezeichnen scheint zunächst ein von selbst sich verstehender, keinem Einwande unterworfener, darum aber auch wenig belangreicher Gedanke. So gewiss das Traumbewusstsein überhaupt allerlei Bilder hervortauchen lässt, welche nicht blosse Copien von Sinnenbildern sind, sondern diese in mannichfach neuen Verbindungen, Veränderungen, Steigerungen zeigen, ist zur Ausgestaltung des Traumes eine umbildende, fortbildende, neu combinirende Thätigkeit im Geiste vorauszusetzen, welche man, so man will, „Traumorgan" nennen kann, vorausgesetzt, dass man damit nichts Neues oder Anderes bezeichnen wolle, als diejenige Thätigkeit, welche auch im Wachen auf das mannichfaltigste wirksam ist. Diese nun hat man blos „Einbildungskraft" nennen wollen, und Ursache gefunden, sie von der eigentlich (Kunst-)schöpferischen „Phantasie" zu unterscheiden. Uns hat die Nothwendigkeit einer solchen Trennung nicht eingeleuchtet, aus Gründen, welche die „Psychologie" ausführlich motivirt, indem sie zeigt, dass in den Wirkungen, die man der „Einbildungskraft" zuschreibt, blos eine besondere, untergeordnete Seite des umfassenden Vermögens hervortritt, welches in den auch

von Andern sogenannten eigentlichen Phantasiewirkungen intensiver, vollständiger, nicht aber auf specifisch verschiedene Weise, zum Ausdruck kommt.

II.

Dagegen kommt es uns hier darauf an, genauer als es bis jetzt geschehen, den psychologischen Begriff des „Organs“ festzustellen. Man bedient sich zwar häufig dieses Worts in physiologischem und psychologischem Zusammenhange; aber man versäumt oft genug sich Rechenschaft zu geben, was es eigentlich bedeute und was nicht.

Wir können bei dieser Frage keinen sichrerern Ausgangspunkt nehmen, als daran zu erinnern, wie dieser Begriff vom Sinnenbewusstsein her uns bekannt und dort physiologisch und psychologisch unzweifelhaft festgestellt ist.

Die durch ein „Sinnenorgan“ (des Sehens, Hörens u. s. w.) in uns erzeugte Empfindung ist nichts anderes als der eigenthümliche Ausdruck der Gegenwirkung, mit welcher die Seele (der Geist) einen von Aussen kommenden specifischen Reiz beantwortet und in die Sprache des Innern, des Bewusstseins, überträgt, ohne dass damit an irgend eine qualitative Gleichheit (Abbildlichkeit) zwischen dem Empfindungsausdruck und dem äussern Reize zu denken wäre. Der Empfindungsinhalt ist Product der Selbstthätigkeit des Organs auf Veranlassung des äussern Reizes.

Andererseits indess ist dies Verhältniss zwischen Organ und Reiz kein blos äusserliches, rein beziehungsloses, wie ein tieferes Eindringen in die Natur unserer „Sinnlichkeit“ lehrt, namentlich durch Erwägung der unsere Empfindungen stets begleitenden Lust- und Unlustgefühle. Vielmehr findet zwischen beiden Gebieten eine innere Analogie statt: ein festes, allen empfindungsfähigen Wesen gemeinsames Bezeichnungssystem von Empfindungen entspricht allen specifischen Erregungen, welche die objective Natur unsern Sinnen entgegenbringt. Mit andern Worten: Das

Bezeichnungssystem der Sinne ist ein Gegenbild der natürlichen Qualitäten und ihrer Veränderungen, in der Bedeutung, dass im System unserer Sinne die Naturqualitäten zugleich in gesteigerter (vergeistigter) Symbolik erscheinen.

Dies das gemeinsame Ergebniss, einestheils der Physiologie, andererseits einer etwas (gründlichern) Psychologie. Was letztere betrifft, so mag es erlaubt sein, auf die Untersuchungen des eigenen Werks mich zu berufen.

III.

Aus Allem ergibt sich: dass jedes „Organ“ ebenso productiv als receptiv sich verhält. Jegliches in seiner Art bedarf eines bestimmten Reizes, einer qualitativen Erregung, um in Wirksamkeit zu treten; dann aber setzt es jene qualitative Erregung in das ihm eigenthümliche Bezeichnungssystem um; ein Verhältniss, dessen vollständige Consequenzen man noch nicht gewürdigt hat, am wenigsten in Bezug auf dasjenige, was man „Traumorgan“ nennen könnte. Denn in ganz analogem Werthe muss auch die Phantasie, durchaus allgemein und ohne Beziehung zu ihren Traumwirkungen, als „Organ“ bezeichnet werden, aber für ein anderes Gebiet von Erregungen im Geiste: für diejenigen, welche von Innen stammen und subjectiven (gemüthlichen) Ursprungs sind.

Und auch hier bewährt sich dieselbe Analogie. Wenn man das Ganze der Phantasiewirkungen ins Auge fasst, so zeigt sich in diesem Gebiete ein ebenso vollständiges und gesetzmässiges Bilder- und Bezeichnungssystem, eine ebenso feste Zeichensprache für jene innern Zustände und Erregungen des Gemüths durch bildlichen Phantasieausdruck, als wie das System unserer Sinne für die Empfindungen der Aussenwelt sie uns darbietet.

Die „Psychologie“ hat diesen Satz auf breitester Grundlage der Erfahrung durchzuführen gesucht: sie zeigt, wie in

einem doppelten Bezeichnungssystem von „mimischen“ und von „Tonbildern“ der Geist mit unwillkürlicher Symbolik seinen innern Stimmungen Ausdruck gibt.

Wir können daher ganz allgemein behaupten: Gleichwie das System der Sinne die äussern Erregungen in die feste, gemeingültige Bildersprache des Innern übersetzt, so die Phantasie die innern Erregungen (Gefühle, Affecte, Rapporte des Geistes) in die ebenso gesetzliche Sprache einer äusserlich objectivirenden Bildlichkeit, die unter gewissen Bedingungen sogar — und dann nennen wir sie Traum, als „Schlaf-“ oder als „Wachtraum“ — für ein wirklich Objectives gehalten werden kann.

IV.

Auf diese, wie uns dünkt, festbegründete Theorie über die Natur und den Ursprung aller Phantasiewirkungen gestützt, musste nun unsere „Psychologie“ auch eine neue, von Grund aus abweichende Ansicht von der Bedeutung des Traumlebens fassen, als wie sie gewöhnlich, in der Wissenschaft sowol wie in den Kreisen vermeintlicher Bildung, sich geltend macht. Unsere Auffassung nähert sich, nur aus andern Gründen und in verschiedenem Sinne, dem alten Glauben an die Bedeutsamkeit der Träume. Sie zeigt, dass die Träume wirklich Bedeutung haben, indem sie nur betrachtet werden können als der symbolische Ausdruck einer innern Gemüthserregung. Jedem Traume liegt somit ein objectiver Kern, ein Ereigniss im Bereiche des Geistes zu Grunde, welches an sich selbst freilich zufällig und bedeutungslos sein kann, ohne darum doch aufzuhören, dem ihm entsprechenden Traumbilde einen objectiven Sinn und Werth aufzudrücken.

V.

Nach diesen Prämissen hat nun die Psychologie es versucht, den sämmtlichen objectiven Traumveranlassungen

nachzuforschen. Wir heben aus den weitläufigen Erörterungen über die „Stufenfolge", welche dabei sich nachweisen lässt, nur dasjenige über die Erscheinungen des Wachtraums hervor, was uns auf kürzestem Wege an das Ziel unserer gegenwärtigen Untersuchung zu führen verspricht. Nur dessen wolle man auch für das Folgende eingedenk bleiben, dass zwar in der Theorie und für die psychologische Gesammtbeobachtung jene Stufenfolge bei den Traumveranlassungen deutlich und in festgeschiedenen Umrissen hervortritt, dass aber im individuellen Leben und Träumen diese Unterschiede ineinander übergehen und recht eigentlich zu einem gemischten Producte zusammenwirken können. Das Schwierige, was daraus für die Beurtheilung einzelner Fälle sich ergibt, liegt am Tage; auch wird es im Folgenden nicht unerwogen bleiben. Wie dieser Schwierigkeit indess auszuweichen, wie sie wenigstens zu vermindern sei, darüber hat sich unsere „Psychologie" hinreichend erklärt (§. 256).

Fünftes Kapitel.

Die geistigen Rapporte als Veranlassung zu Traumwirkungen.

I.

Die Phantasie, so hat sich gezeigt, ist ganz in demselben Sinne „Organ“ zu nennen, wie dies von der Wirksamkeit unserer Sinne behauptet werden muss. Ihrem einzelnen Bilden liegt ein ebenso objectiv Veranlassendes zu Grunde, wie der bestimmten Sinnenaffection; die Quelle von jenem liegt aber im Innern des Geistes, in einer (bleibenden) Stimmung oder auch in einer Stimmungsveränderung desselben. Endlich ist die Phantasie hierin ebenso unmittelbar und ebenso unwillkürlich wirksam, wie es nur irgend vom Sinnenbewusstsein gilt. Der Traum in jeglicher Gestalt entsteht und behauptet sich ohne jedes Zuthun unseres bewussten Willens, ja wider ihn. Wir können ihn als blossen Traum beurtheilen; und bei Schlafträumen tritt dies bekanntlich nicht selten ein durch die sich beimischende Reflexion, „dass es nur ein Traum sei“; bei „Visionen“ kann und soll dies freie Urtheil der Reflexion gleichfalls dazu treten. Aber das Traumbild an sich selbst verschwindet darum nicht vor der Reflexion, oder verändert sich, denn es gehört seinem veranlassenden Ursprunge nach der unwillkürlichen, vorbewussten Region des Geistes an.

II.

Daraus erklärt sich nun auch die allgemeine Möglichkeit des „Wachtraumes". Er entsteht, indem irgend eine psychische Stimmung mit solcher Stärke, zugleich mit so intensiver Dauer im Gemüthe sich behauptet, dass auf ebenso intensive und unwillkürliche Weise das „Traumorgan" (die symbolisirende Phantasie) dadurch erregt wird, dessen Bilder nunmehr bis ins wache Bewusstsein hineinreichen und dort, aller Reflexion zum Trotz, mit unwiderstehlicher Gewalt sich behaupten.

Der „Wachtraum" ist daher seinem Umfange nach eine ebenso universale, seiner Form nach eine ebenso vielgestaltige psychische Erscheinung, wie dies in beiderlei Hinsicht vom Schlaftraum gilt. Das Höchste und Herrlichste, wie das Gemeinste und Niedrigste, je nachdem es die Stimmung beherrscht, kann sich auch in symbolischen Bildern des Wachens ausprägen; und das Gebiet des „Seherischen", der religiösen oder ästhetischen Vision, gehört ebenso hierher, wie die fratzenhaften oder schrecklichen Bilder des Irrsinns und der Melancholie.

III.

Auf dieser Grundlage und unter Berücksichtigung der dabei mitwirkenden Nebenursachen zeigt die „Psychologie" nun noch im Besondern: wie der Keim solcher visionärer Zustände schlechthin in uns Allen liege, am stärksten und reichsten aber in den geistigen Naturen, die durch die Fülle eines starken Gemüthslebens ohnehin von aller Beschäftigung mit Aeusserm, Weltlichem, Gemeinem abgezogen werden; eine Stimmung, wie sie den geborenen Dichter oder Religiosen kennzeichnet; wie dieselbe Stimmung aber auch ganze Völker und Culturstufen beherrscht habe, ja wie dies seherische Element eines der wichtigsten und einflussreichsten gewesen sei in den Culturprocessen der Weltgeschichte, die

Quelle aller Naturpoesie, wie aller Symbolik in Religion, in menschlichen Sitten und Gebräuchen, wenn auch der wahre Ursprung davon den ersten Urhebern jenes Bilderlebens nicht immer zu deutlicher Anerkennung gelangt sein sollte.

Ueber dies Alles bitten wir nun den Leser an der Hand jenes Werkes sich weiter orientiren zu wollen, damit er sich ernstlich überzeuge, dass wir es hier nicht mit geringfügigen, flüchtigen, precären Erscheinungen von zweifelhaftem Werthe zu thun haben, sondern mit Thatsachen von weltgeschichtlicher Wirksamkeit; ja noch mehr: dass das Wesen des Geistes nur zur Hälfte erkannt sei, wenn man nicht auch jene Seite in das Gesammtbild dieses Wesens aufgenommen habe.

IV.

Aber nicht das ist hier unsere eigentliche Absicht, auf die universale Verbreitung und die vielseitigen Wirkungen des Visionären im Menschen die Aufmerksamkeit zu leiten, wiewol auch dies für zweckmässig und wohlgethan erscheinen könnte; sondern vielmehr darauf kommt es uns an, zu zeigen: dass bei gewissen visionären Zuständen (und sie sind weder die geringfügigsten noch die seltensten) ihre Erklärung aus blos subjectiven Stimmungen oder Gemüthsanlagen durchaus nicht mehr hinreicht, dass wir vielmehr bei ihnen uns genöthigt sehen, eine objective Veranlassung derselben anzuerkennen. Auch hierüber dürfen wir uns auf die „Psychologie" berufen, welche auf diese schwierige Seite der Frage mit möglichster Sorgfalt eingegangen ist und die dabei nöthigen Cautelen nicht unbeachtet gelassen hat.

V.

Bei den Wachträumen in gewöhnlicher Form (Gedächtnissbildern, Visionen, selbst Ahnungen bildlicher oder unbildlicher Art) reicht es vollkommen aus und bleibt es möglich, das Charakteristische derselben aus den immanenten, dem

vorbewussten, aber eigenen Wesen des Geistes entspringenden Bedingungen herzuleiten. Die „Psychologie“ hat sie deshalb Träume „immanenten“ Ursprungs genannt.

Aber nach unbestreitbaren Erfahrungen gibt es (Schlaf- und Wach-)Träume anderer Art, deren Inhalt und Beschaffenheit nicht mehr zulässt, sie aus dem blos persönlichen Bereiche des träumenden oder schauenden Individuums, weder nach seinen vorbewussten Anlagen und Stimmungen, noch nach seiner bewussten Erfahrung, abzuleiten; wo man daher einen „transscendenten“ Ursprung, eine „Eingebung“ — wir kennen keinen bezeichnendern Ausdruck als diesen — vermuthen möchte.

Es ist sehr der Mühe werth, die allgemeine Möglichkeit wie die besondern Bedingungen dieser Annahme zu erforschen, und auch darin hat die „Psychologie“ sich versucht. *) Wir nehmen das dort Angefangene hier wieder auf, um es weiter zu führen. In dem grössern Werke hatte diese Gruppe von Erscheinungen nur Werth, um in der Gesammtlehre von der Phantasie dieselben an der richtigen Stelle einzureihen und dadurch im Allgemeinen zu begründen. Auf diese allgemein erklärende Unterlage gestützt, dürfen wir hier es versuchen, diese Erscheinungen nach ihrem selbständigen Werthe zu würdigen und auf die innern Bedingungen zu ihrer Entstehung genauer einzugehen.

VI.

Man sieht, dass besonders die Ahnungen und die Ferngesichte (Vorschau in der Zeit, Fernschau im Raume) hier zur Sprache kommen müssen. Was die ersteren, die Ahnungen betrifft, so hat die „Psychologie“ dasjenige, was sie „Verstandesahnung“ nennt, bestimmt abgeschieden

*) In der Psychologie gehören die beiden Abschnitte hierher: „Der Wachtraum als Folge innerer Stimmungen und Rapporte“ (§. 307—313) und: „Die Ekstase als Fernschau und Fernwirkung mittels Phantasieübertragung“ (§. 314—331).

von der Reihe der Erscheinungen, welche hier in Betracht kommen müssen.

Die Verstandesahnung, so zeigt sie, ist nichts Anderes als ein in seinen Prämissen nicht deutlich zum Bewusstsein erhobener Wahrscheinlichkeitsschluss, welcher die Gegenwart eines „instinctiven Denkens“ in uns beweist, dessen Existenz und Wirkung die „Psychologie“ ausserdem in allen Stadien des wahrnehmenden und vorstellenden Bewusstseins aufgewiesen hat.

Wir beurtheilen die Zukunft unwillkürlich nach den Analogien, welche die Gewohnheit und die bisherige Erfahrung unserm Denken angebildet haben, d. h. wir ahnen ihre Beschaffenheit nach den Prämissen des Bisherigen. In diesem allgemeinen Ahnen, Erwarten sind wir beständig begriffen, wenn wir uns überhaupt mit unserer Zukunft beschäftigen. Ist nun aber unser Interesse auf eine gewisse zukünftige Entscheidung besonders gespannt: so fixirt sich oft genug eine bestimmte Vorstellung darüber, wie diese Entscheidung wirklich ausfallen werde, günstig oder ungünstig gestaltet, je nachdem der Affect der Hoffnung oder der Sorge in uns vorwaltet.

VII.

Hier sind nun zweierlei Fälle möglich. Entweder das Geahnte tritt wirklich ein, so erklären wir die Ahnung für erfüllt, nicht aber also, dass wir in unserm richtigen Urtheil den Erklärungsgrund davon sähen — denn jener unwillkürlichen Denkfunctionen dabei sind wir nicht bewusst geworden —, sondern das Unbegreifliche des Zusammentreffens ist für uns gerade das Werthvolle. Ja wir möchten manchmal sogar, ohne allen reellen Grund, aber nach einem jedenfalls merkwürdigen Instincte etwas „Providentielles“ dabei ins Spiel bringen! Hier nun ist ausdrücklich daran zu erinnern, dass die meisten der gemeinhin berichteten Ahnungen und das vielfach behauptete „Ahnungsvermögen“ gewisser

Personen von der Gattung jener unbewussten „Wahrscheinlichkeitsschlüsse“ sind und keinerlei Veranlassung bieten, bei ihrer Entstehung andere als blos subjective Einflüsse vorauszusetzen.

Oder — der entgegengesetzte Fall — die „Ahnung“ bleibt unerfüllt: so verliert sie auch im Urtheil des Ahnenden allen Werth; sie wird vergessen. Dennoch behält sie — psychologisch beurtheilt — völlig denselben Werth, wie die bestätigte Ahnung; denn auch jetzt noch bleibt sie ein Act unwillkürlichen Scharfsinns, ein unbewusst versuchter Wahrscheinlichkeitsschluss.

Wir heben das Charakteristische dieses blos subjectiven Ahnungsvermögens aus dem Grunde so bestimmt hervor, um desto schärfer davon eine andere Gattung desselben abheben zu können, deren Thatsächlichkeit ebenso wenig bezweifelt werden kann, als das Vorhandensein jenes subjectiven Ahnungsvermögens, von welchem es aber generisch verschieden ist.

VIII.

Ein räumlich entferntes oder zeitlich zukünftiges (oder auch ein längst vergangenes), zugleich völlig zufälliges, nicht vorherzusehendes, daher auch durch keinerlei Wahrscheinlichkeitsschluss zu divinirendes Ereigniss stellt dem Geiste sich dar; entweder in der Form innerer unbildlicher Ahnung, oder, was hier sogar das Häufigere ist, in der vollen Anschaulichkeit eines eigentlichen „Gesichts“. Letzteres ist, was man Deuteroskopie genannt hat: Fernschau im Raume, Vorschau (oder auch Rückschau) in der Zeit. Wir haben hier weder Lust noch Beruf, factische Belege dafür anzuführen oder die Beispielsammlung solcher Fälle zu vermehren; wir verweisen darüber an die schon vorhandenen Werke, indem wir überhaupt hierbei Leser voraussetzen, die mit dem gegebenen wissenschaftlichen Material bekannt sind, die es zugleich prüfend durchdacht

haben. An dergleichen Thatsachen „nicht zu glauben" oder gar sie für „blossen Zufall" zu erklären, darf sich nicht mehr für behutsame Kritik, für wissenschaftliche Nüchternheit ausgeben. Es ist einfache Ignoranz, ja mehr als dies: es ist Ignorantbleibenwollen! *)

Unsere Absicht ist eine andere; es ist die zu zeigen, dass in diesen Fällen der Versuch, dergleichen auf blosse Verstandesahnung zurückzuführen, völlig unzureichend sei. Zugleich aber soll versucht werden, die Prämissen zu einer neuen Erklärung zu finden, welche, so sie gelänge, uns die weitreichendsten Aufschlüsse über die verborgenen Beziehungen des Geisterlebens zu geben verspricht. Es soll die Probe gemacht werden, ob man den Zugang zu jener verfänglichen Region sich nicht durch eine ganz unverfängliche Nebenpforte bahnen könne, welche nichts Nebelhaftes, Verwickeltes oder Zweideutiges enthält, sondern die einfache Thatsache eines bestimmten Vorausschauens uns darbietet, die der Controle einer ebenso thatsächlichen Prüfung (des Eintreffens oder Nichteintreffens) unterworfen werden kann.

IX.

Zuvörderst wird bei diesen Vorgängen, sofern sie den oben bezeichneten Charakter haben, für den schauenden Geist der Umfang seines möglichen Wissens und Erfahrens, sowie der Bereich seines gewöhnlichen Schlussvermögens, nehme es die Form der Ahnung an oder sei es bewusste Reflexion, durchaus und principiell überschritten. Denn der Inhalt jener (zeitlichen) Vorschau oder (räum-

*) Wir verweisen in Betreff des Thatsächlichen kürzlich auf die bekannten Schriften von Horst (über „Deuteroskopie"), Wirth, Fr. Fischer, Kieser, neuestens noch von Fr. Daumer, besonders aber auf Perty, „Die mystischen Erscheinungen der menschlichen Natur" (Leipzig und Heidelberg 1861), der charakteristische Beispiele solcher Ahnungen und Gesichte aus allen Zeiten vergleichend zusammengestellt hat, S. 578 fg.

lichen) Fernschau liegt ebenso ausser dem Umkreise wirklicher Erfahrung — das Geschaute ist zeitlich noch gar nicht da (oder längst vergangen) oder es liegt räumlich fernab —, als es einem durch Denken zu ermittelnden Wahrscheinlichkeitsschlusse völlig unerreichbar bleibt; denn es enthält ein einzelnes, zufälliges, unberechenbares Ereigniss, welchem tausend andere Möglichkeiten gegenübertreten könnten.

Sodann verdient ein zweiter Umstand noch ganz besondere Beachtung. In den meisten Fällen solcher Vor- oder Fernschau wird das also Erschaute nicht blos in der Form unbestimmt verschwommener Ahnung gewusst oder blos dunkel vermuthet; sondern es wird in leibhaftem Bilde wirklich geschaut, mit allen Nebenzügen, welche die eigentliche Wahrnehmung geboten hätte. Ja es ersetzt in gewissem Sinne dieselbe völlig, indem es ihr an Lebhaftigkeit und Eindringlichkeit, in den wesentlichsten Punkten sogar an Treue, durchaus nicht nachsteht. Solche Vision gleicht völlig (wir können das Charakteristische des Vorgangs nicht treffender bezeichnen), sie gleicht einer wirklichen Wahrnehmung, welche in diesem Falle nur aus dem Geiste eines Andern in das Bewusstsein des Sehers hineinversetzt, dahin übertragen ist.

X.

Drittens endlich ist noch ein anderes hochwichtiges Merkmal in solchen Ferngesichten nicht zu verkennen. Bei manchen dieser visionären Kundgebungen kann man das Urtheil nicht zurückdrängen, dass sie einen eigenthümlich ausgeprägten Charakter der Absichtlichkeit an sich tragen. Wir meinen dies so:

Es verräth sich kaum verhüllt in ihnen eine bestimmte Neigung, dem Seher irgend etwas Verborgenes oder Entferntes mitzutheilen, was ihn angeht, was ihm von Werth und Interesse ist oder dessen Unkunde ihm schädlich

werden könnte. Ja bei nicht wenigen dieser Ferngesichte kann man sich nicht entschlagen, geradezu eine vorsorgende, am Loose derer, denen die Vision gilt, theilnehmende Macht zu Grunde zu legen, die dennoch hinwiederum zu ohnmächtig ist, das drohende Uebel direct abzuwenden. Derlei visionäre Rathschläge sind ferner so genau zutreffend der individuellen Lage des Sehers angepasst, sie tragen so bestimmt einen warnenden oder tröstenden, Uebles verhütenden, Gutes befördernden, kurz heilsamen („providentiellen") Charakter, dass man kaum einen andern Ausweg sieht, um dies Alles begreiflich zu machen, als wenn man darin alles Ernstes die Wirkung eines intelligenten aber endlichen Wesens vermuthet, welches sich uns kundbar machen will und (auf eine freilich bis jetzt noch unerklärte Weise) auch kundbar machen kann.

So weit, was zur vollständigen Charakteristik des Thatsächlichen gehört! Wir bitten den Leser noch einmal, falls es nöthig, mit dem Materiellen dieser Thatsachen genau sich bekannt zu machen; er wird dann urtheilen müssen, dass jeder Zug unserer Charakteristik vollständig begründet, zugleich dem Gesammtbefunde dieses Thatsachengebiets genau angepasst sei. Wir haben damit noch keine Erklärung desselben versucht, sondern eher nur einen Massstab dafür gefunden, wo die Erklärung dafür nicht gesucht werden könne.

XI.

Der bekannte und immer wieder erneuerte Erklärungsversuch, dies Alles auf „Zufall" zurückzuführen, ist einfach lächerlich! Wir werden nicht gerade den prägnanten Ausspruch Lessing's: „Es gibt keinen Zufall; Zufall wäre Gotteslästerung!" in diesem Falle für erschöpfend erklären wollen; aber richtig und beachtenswerth ist er jedenfalls. Denn allerdings in objectiver Bedeutung, im Reiche des realen Wirkens und Geschehens, gibt es keinen causalitäts-

losen Zufall. Alles, bis auf das einzelne Geschehen hin, geht mit Nothwendigkeit hervor aus dem Zusammenfluss bestimmter Ursachen und kann nicht anders sein als es ist. „Zufall" gibt es nur in subjectivem Sinne, nur für unsere Erkenntniss; denn wir sind bei den allermeisten empirischen Ereignissen nicht im Stande die dabei zusammenwirkenden Ursachen vollständig zu erkennen. Auch wo wir der Gründe dafür im Allgemeinen sicher zu sein glauben, bleibt uns dennoch vieles Besondere daran unerklärt, d. h. es erscheint uns als „zufällig". Wo wir daher von Zufall sprechen, bezeichnen wir damit nur die (einstweilige und verschiebbare) Grenze unserer Erkenntniss. In demselben Masse aber, als diese Erkenntniss tiefer dringt, arbeiten wir das „Zufällige" hinweg; es verliert sich für uns in der gesteigerten Einsicht der wirklichen Ursachen. Und so ist auch im gegenwärtigen Falle die Behauptung, solchem vorschauenden Ahnen und seinem so oft bestätigten Eintreffen liege doch nur „Zufall" zu Grunde, nichts Anderes als das indirecte Bekenntniss theoretischen Unvermögens, es wirklich zu erklären. Wir dürfen den Gründen dieses Zugeständnisses vollkommen Rechnung tragen, ohne das Zugeständniss selbst im geringsten beachtenswerth zu finden.

XII.

Aber ebenso wenig können wir die erste Quelle jener Vorgänge in die bewusstlose Natur hineinverlegen und etwa behaupten (wie bei den „Heilträumen" und „Heilinstincten" unseres Organismus, deren Möglichkeit wir anerkennen und in der „Psychologie" ausdrücklich aus jenem Princip erklärt haben), dass gewisse „vorbewusste Rapporte" zwischen den heilsamen Gegenständen und dem Geiste des Sehers die Vorahnung oder die Fernschau derselben erzeugt haben möchten. Dass diese Erklärung hier unzureichend sei, bedarf kaum einer nähern Begründung; denn es sind hier keineswegs blosse Naturobjecte, zu denen wir,

durch einen bewusstlosen, aber nicht unerklärlichen Instinct, unwillkürlich hingezogen werden; sondern die Gegenstände solcher Ahnung oder Vorschau sind Ereignisse, die innerhalb der bewussten Welt vorgehen, und Begebenheiten, die durch Freiheit hervorgebracht worden sind.

Hier bleibt daher, wenn man mit dem Charakteristischen der Thatsachen gleichen Schritt halten will, durchaus nur übrig, den Sitz und Ursprung derselben in einem persönlichen, bewussten Geiste zu suchen, und zwar in einem solchen, der einen weitern, wenigstens einen andern Bewusstseins- und Erfahrungshorizont besitzt, als der jeweilige des Sehers ist, und welcher zugleich es vermag, seine Kunde auf den Geist des Sehers zu übertragen und in sein Bewusstsein hineinscheinen zu lassen, sei es in Gestalt blos bildloser Ahnung, sei es zur ausdrücklichen Vision gesteigert.

Wir erkennen vorläufig das Befremdliche und Gewagte dieser Hypothese vollkommen an, solange es uns noch nicht gelungen ist, eine allgemeine Analogie im psychischen Leben des Geistes zu entdecken, in deren weitern Zusammenhang jene Hypothese ungezwungen sich einreiht. Hier legen wir nur Nachdruck auf das Zugeständniss: dass dies ganze Thatsachengebiet entweder unerklärlich, räthselhaft, durchaus unverständlich bleiben müsse nach wie vor, oder dass eine wirklich gelungene Erklärung nur unter jener Voraussetzung möglich sei, indem dieselbe allein das eigentlich Räthselhafte aufzuhellen im Stande ist.

XIII.

Wir erinnern, um dies zu beweisen, an eine Reihe charakteristischer Fälle solcher Art, wie sie in den vorhin angeführten Werken zahlreich aufgehäuft sind. Wenn jeder einzelne, für sich betrachtet und sofern er der einzige wäre, gerechten Zweifel erregen oder Ungewissheit des Urtheils übriglassen könnte: so lässt der Zweifel an der Thatsäch-

lichkeit dieser Vorgänge, folglich auch an ihrer allgemeinen Möglichkeit, sich nicht mehr festhalten, wenn man nicht blos die Mannichfaltigkeit von Beispielen dafür ins Auge fasst, die den verschiedensten Zeiten und Ländern angehören, sondern zugleich dabei die innere Aehnlichkeit und durchgreifende Analogie erwägt, die sie bei aller sonstigen Verschiedenheit dennoch verbindet. Hierbei dürfen wir nämlich an die Beweiskraft „analogischer Reihen" erinnern, von welchen wir in der Schrift „Zur Seelenfrage" (§. 71—73) gezeigt zu haben glauben, dass dies die einzige methodische Form sei, um in einem Gebiete, wo der Natur der Sache nach das „Experiment" wie die „controlirende Beobachtung" uns versagt sind, dennoch durch Zusammenordnung von „Zeugnissen" und durch Kritik zu Schlüssen zu gelangen, welche einen bestimmten, übrigens immer zu steigernden Grad von Wahrscheinlichkeit erhalten können. Solchen Erwägungen gegenüber wird auch die hartnäckigste historische Skepsis nicht mehr im Stande sein, in der Uebereinstimmung der so zahlreich berichteten Thatsachen nur eine Uebereinstimmung des Betruges oder der Selbsttäuschung zu sehen.

Zumal wenn noch ein zweiter, ebenso wichtiger Umstand dazukommt. Denn durch vergleichende Zusammenstellung werfen jene Thatsachen zugleich ein erklärendes Licht aufeinander, indem sich in ihnen unschwer die Stufenfolge einer gemeinsamen Grundwirkung entdecken lässt. Die „Anthropologie" hat versucht, diese Stufenfolge näher zu entwickeln; und wir müssen hier um so mehr auf diese Entwickelung verweisen, als sie zugleich von factischen Belegen und Beispielen begleitet ist.*)

Eben damit ergibt sich aber auch, in welchem Sinne wir hier von einer „Stufenfolge" reden. Sie hat nicht die

---

*) Anthropologie (2. Aufl., 1860), Buch 2, Kap. 5.: „Das Hellsehen und die Ekstase"; §. 178—182, S. 416—429.

Bedeutung einer organischen oder psychologischen Entwickelungsreihe, in der jede höhere Stufe nothwendig die niedere voraussetzt und nur aus dieser sich entwickeln kann, sondern sie bedeutet lediglich den innern Zusammenhang, durch welchen bei an sich verwandten und auf eine gemeinsame Grundursache zurückzuführenden Erscheinungen die einfachere und gewöhnliche ein erklärendes Licht werfen kann auf die complicirteren, räthselhafteren und seltner beobachteten. Das Gewisse und Anerkannte wird zum Ausleger des Ungewissen und Schwierigern, aber dennoch nicht Hinwegzuleugnenden gemacht. Und wenn zugleich dabei ungezwungen eine innere Steigerung sich bemerken lässt: so kann man, ohne misverstanden zu werden, dies wol als „Stufenfolge" bezeichnen.

Sechstes Kapitel.

Die Phänomene der „Seelenversetzung".

I.

Das Gemeinsame der „ekstatischen Zustände" lässt sich — so zeigt die „Anthropologie" — auf das Grundphänomen zurückführen, welches ich dort „Seelenversetzung" nenne, d. h. die in verschiedenem Grade mögliche Auflösung der Einheit zwischen der Seele und dem „äussern" Leibe. Dass eine solche Lockerung der im gesunden Leben nie unterbrochenen Verbindung beider in gewissen und zwar höchst mannichfaltig auftretenden Krankheiten schon bei Leibesleben (durch eine Art von „Vortod") physiologisch denkbar sei, suche ich dort durch einen umständlichen Inductionsbeweis zu erhärten, auf den ich hier nicht weiter eingehe.

II.

Dass das physiologisch Mögliche aber auch factisch eintrete und dann zugleich in gewissen psychischen Wirkungen sich manifestire, soll weiter daselbst durch eine Reihe von wechselseitig sich aufhellenden und dadurch zugleich in ihrer Facticität gegenseitig sich beglaubigenden Thatsachen erwiesen werden. Davon ist hier genauere Rechenschaft zu geben.

Zunächst ergibt sich dabei der bedeutungsvolle und folgenreiche Umstand, dass nach dem auch hier sich bewährenden „Gesetze der Stetigkeit“ die verwickeltsten und räthselhaftesten ekstatischen Erscheinungen in ihrem einfachen Grundphänomene hinabreichen bis zu den unverfänglichsten, fast täglich vorfallenden psychischen Vorgängen, mit welchen sie erweislich durch eine Kette von Zwischengliedern in erklärenden Zusammenhang gebracht werden können. Wer somit gegen jene protestirt, müsste, um folgerichtig zu sein, auch die Möglichkeit von diesen in Abrede ziehen, was von selbst sich verbietet.

III.

Das Erste und gleichsam Elementare solcher ekstatischen Seelenversetzungen (was ein *psychischer*, kein räumlicher Vorgang ist) finden wir in der bekannten Erscheinung, wo man *träumend* an fremden Orten weilt, unbekannte Personen sieht, überhaupt Allerlei erlebt, was man nachher im Wachen und wirklichen Leben zu seiner Ueberraschung wiederfindet. Man hat zwar diese prophetische Vorwegnahme der Wirklichkeit durch den Traum oft schon beobachtet, und den Alten war sie unter dem Namen der divinatio (μαντεία, μαντική, besonders mittels der Träume) eine allgemein anerkannte Thatsache; wie denn auch jetzt noch kaum irgend Jemand, der auf sich Acht gibt, von solchen der Wirklichkeit vorspielenden Traumüberraschungen sich völlig frei wissen wird. Aber eine ausreichende *psychologische* Erklärung davon zu geben, scheint bis jetzt nicht aufs entfernteste gelungen. Die alten wie die neuern Erklärungsversuche greifen meist unnöthiger Weise in ein *transscendentes* Gebiet hinüber, oder sie geben *keine* genügende Erklärung.

Für uns liegt nun die Möglichkeit einer solchen Erklärung gerade in den Beispielen ausgeprägterer Seelenversetzung, weil bei diesen die Grundursache der gemeinsamen

Erscheinung heller in die Augen fällt, während jenes Häufigere und Gewöhnliche nur der Anfang, das unreife Vorspiel ist. An eine locale Fernversetzung bei allen diesen Erscheinungen zu denken, wäre übrigens voreilig und unnöthig; wie psychisch dieser Erfolg erreicht wird, muss hier vielmehr noch eine offene Frage bleiben. Wir werden uns später unter ganz andern Gesichtspunkten mit ihr zu beschäftigen haben.

IV.

Die zweite Stufe bezeichnen uns diejenigen Phänomene, die aus dem Bereiche des Träumens heraus in das wache Bewusstsein treten. Sie bilden die Gruppe von Erscheinungen, welche unter dem gemeinsamen Namen der „Doppelgängerei" zusammengefasst werden können, während auch bei ihnen unentwickeltere und ausgebildetere Zustände zu unterscheiden sind. *) Der Geist fühlt sich ausser seinem Leibe; seine Gemüthsvertiefung, die Inbrunst seines Verlangens, versetzt ihn für sein eigenes Bewusstsein und Interesse „ganz wo anders hin"; er ist nicht mehr „bei sich", d. h. nicht mehr im Bewusstsein seiner leiblichen Schranken. Wir können in diesen, so zu sagen, gemüthlichen Ekstasen nur den Anfang und den Keim zu demjenigen finden, was bei gesteigerter Intensität zu wirklicher Seelenversetzung und ekstatischer Fernschau zu werden vermag.

Denn weiter kann jenes Gefühl zur eigentlichen „Vision" sich steigern; der Kranke, der Sterbende, sieht seinen Körper ausser sich selbst, oder er sieht sich „anders wohin" versetzt, wohin ihn gerade seine Sehnsucht trägt. Daran

*) Wegen des Thatsächlichen verweisen wir auf „Anthropologie", S. 417, 418, 420, deren Anführungen durch Perty's und Anderer Werke reichlich vermehrt werden können. Als charakteristisches Nebensymptom wird diss „Sichdoppeltfühlen" namentlich bei Sterbenden beobachtet.

reiht sich, als Nebenfolge des Hauptphänomens, die Fernschau für Anderes, das „zweite Gesicht“ (Deuteroskopie), welche abermals, für sich betrachtet, eine innere Steigerung, sei es an Lebhaftigkeit und Stärke der Vision, sei es an Weite der (räumlichen oder zeitlichen) Wirkung gewinnen kann.

V.

Als dritte Stufe dieser Thatsachengruppe müssen wir endlich das merkwürdige Phänomen bezeichnen, dass (nach einem psychologischen Gesetze der „Phantasieübertragung“, welches später uns ausführlicher beschäftigen wird) die Vision auch auf das Bewusstsein eines Andern überzugehen vermag, welcher Andere dann, sei es in Form blosser Ahnung oder eigentlichen Gesichts, der Zustände des Erstern unwillkürlich und in irgend einem Umfange inne wird. Es ist „Bewusstseinsversetzung“ des Einen in den Andern hinein, eine Erscheinung, deren Universalität und vielfach abgestuftes Auftreten sich gleichfalls an der Hand der Erfahrung erweisen lässt. Denn auch hier begegnen wir einer Reihe sehr mannichfaltiger, scheinbar weit entlegener psychischer Phänomene, welche dennoch näher betrachtet die innigste Verwandtschaft mit einander zeigen und somit auch auf eine gemeinsame Grundursache zurückgeführt werden können.

VI.

Das Grundphänomen in allen diesen Zuständen der Bewusstseinsversetzung lässt sich auf ein doppeltes Merkmal zurückführen: theils dass direct und unmittelbar (ohne die gewohnte leiblich sinnliche Vermittelung), theils dass unwillkürlich (ohne bewusste Absicht und freien Vorsatz, also nicht in der gewöhnlichen Form freibewussten Wirkens) Seele auf Seele Einfluss übt.

Dies kann stattfinden theils in der allgemeinen Form einer unwillkürlichen Wechselanziehung oder Abstossung zwischen den Geistern: es ist das vielfach abgestufte Gebiet der „Sympathien“ und „Antipathien“, die stärker oder schwächer, bewusster oder unbewusster, in jedem Geisterverkehr mitwirksam sind. Theils kann dies Verhältniss aber auch zu der individuellern und intensivern Wirkung sich steigern: dass ein bestimmter Bewusstseinszustand, ein einzelnes Wissen oder Wollen von Geist zu Geist übertragen wird. Dann dürfen wir es unwillkürliche Geistermittheilung nennen, die gleichfalls in vielfachster Abstufung von dem lautlosen Wechselverständniss engverbundener Seelen bis zu eigentlichen Fernwirkungen in „Ahnung“ oder bildlicher „Vision“ sich steigern kann.

Dass auch diese Gattung der „Vision“ psychologisch nur nach den Gesetzen und Analogien des „Wachtraumes“ verlaufen könne, nicht nach dem Gesetze sinnlicher Perception, hat die „Psychologie“ ausführlich gezeigt, und diese Seite des Phänomens wird uns später noch ausführlich beschäftigen. Aber ebenso gewiss ist, dass jenen unwillkürlichen Uebertragungen von Bewusstsein zu Bewusstsein, eben weil das eine passiv und receptiv dabei sich verhält, eine objective Erregung zu Grunde liegen muss. Diese kann nur auf einem psychischen Eindruck, auf einer directen Wirkung von Geist zu Geist beruhen, welche nicht in der gewöhnlichen Weise sprachlicher Mittheilung oder durch sinnliche Perception sich vollzieht, sondern neben ihr oder noch eigentlicher hinter dem Focus des sinnlich-reflectirenden Bewusstseins herläuft.

Es ist von entscheidender Wichtigkeit, auf die weitreichende Bedeutung dieses Grundphänomens aufmerksam zu machen.

VII.

Es zeigt sich dabei von Neuem, wie das Gewöhnlichste und Verbreitetste, wenn man nur die Zwischenstufen nicht unbeachtet lässt, in stetiger Folge an das Verfänglichste und am meisten Problematische sich anreiht. Wir müssen auch hier wiederholen, dass die innere Consequenz es fordert, entweder Alles zu verwerfen, was unmöglich ist, oder wenigstens die Denkbarkeit auch des Angezweifelten einzuräumen, weil eine feste Analogie dafür gefunden ist. Dass aber diese äussere Analogie auch auf eine innere, gemeinsame Grundursache zurückzuführen sei, ergibt sich aus der Gemeinsamkeit des Grundphänomens, die sich in allen seinen Phasen behauptet.

Es manifestirt sich von der thätigen Seite als unsinnlich vermittelte („übersinnliche") Geisterwirkung, für die receptive Seite als unsinnliche („übersinnliche") Geistereingebung. Ein solches Verhältniss von Einwirkung und Eingebung thut sich jedoch schon kund in den oft nicht einmal zu deutlichem Bewusstsein gelangenden organischen und gemüthlichen Neigungen und Abneigungen, welche unwillkürlich, aber in höchst wirksamer Weise, all unsern Wechselverkehr begleiten. Es zeigt sich, ausgebildeter und schon ins Bewusstsein erhoben, in der geistigen Uebermacht, mit welcher die stärkere Persönlichkeit die andern in ihrer Umgebung mit sich fortreisst, sie befeuert oder zurückhält, indem der mächtigere Geist nicht nur die Herrschaft seiner Gedanken, seines Willens ihnen auferlegt, sondern indem die einfache Gegenwart seiner Person ihnen imponirt, gleichsam eine eigenthümliche geistige Atmosphäre um sich verbreitend. Wir erinnern beiläufig nur an die Macht des menschlichen Blickes.

VIII.

Noch intensiver bewährt sich dies in der „magischen“, d. h. unwillkürlich von Geist zu Geist wirkenden Kraft des Willens: eine gleichfalls unzweifelhafte und auch in neuerer Zeit mehr beachtete Erscheinung, seitdem man überhaupt den unwillkürlichen Wirkungen des Geistes grössere Aufmerksamkeit zu schenken angefangen hat. Wir bezeichnen damit jene gar nicht seltene Thatsache, wo ein Individuum stärker oder schwächer, in ausgedehnterm oder beschränkterm Masse, die Freiheit des Andern suspendirt und solchergestalt seine Wirkungssphäre in das fremde Willensgebiet ausdehnt. Die verschiedenen Steigerungen dieser „magischen“ Phänomene reichen von der unwillkürlichen Uebertragung eigener Stimmungen und Geberden auf Andere (in Lachen, Weinen, Geberdenspiel, ja in der Mittheilung von Krampfbewegungen und vielem dergleichen) bis zur eigentlichen Bannung des leiblichen Willens im Andern, wie eine solche im Verhältniss der Somnambulen zu ihrem Magnetiseur und neuerdings auch sonst beobachtet worden ist.

IX.

Sodann wird das Verhältniss von Geisterwirkung und Geistereingebung auch wol bis dahin gesteigert, dass es das Gebiet der „Vision“ betritt. Dies erzeugt dann jene (nach der oben gegebenen Definition gleichfalls „magisch“ zu nennende) Fernwirkung und Fernschau, jenes unwillkürliche Sichtbarwerden der Gestalt des Menschen für Andere, von welchem die tiefste Quelle, wie zugleich der vollgenügende Erklärungsgrund doch auch nur in dem mächtigen Seelendrange liegt, welcher den einen Geist zum andern hinzieht. Die Zeugnisse solcher Seelenankündigungen während des Lebens oder in der Todesstunde sind zu häufig und zu wohl beglaubigt bis auf die neueste Zeit hin, als dass ein gegründeter Zweifel gegen die Thatsache selbst

aufkommen könnte. (Wie andererseits darin auch der Hexenglaube und was damit zusammenhängt, sammt den dabei auftretenden charakteristischen Erscheinungen von „Seelenversetzung", eine befriedigende Erklärung finden könnte, dies hat beiläufig die „Anthropologie", S. 420, 421, erwähnt. Es möge als Beispiel dienen, wie auch das Angezweifeltste in anderm, verständlicherm Lichte erscheint, wenn es in stetige Analogie mit einer Reihe unzweifelhafter Thatsachen gebracht wird.)

Siebentes Kapitel.

Geisterwirkung und Geisterglaube.

I.

Durch alles Bisherige wird uns nun der Weg gebahnt, um einem der bestrittensten Phänomene neue Gesichtspunkte abzugewinnen. Wir meinen den sogenannten „Geisterglauben". Wir können gar nicht anders, als die zuletzt angeführten Thatsachen damit in Analogie zu bringen und sie aufs eigentlichste als eine Geisterwirkung von Lebenden auf Lebende zu bezeichnen, welche in den mannichfaltigsten, den leichtesten und den intensivsten Formen auftreten kann, ja die sogar in einzelnen Fällen den Charakter eines völlig geisterhaften Spukens mit allen widrigen Nebenerscheinungen anzunehmen vermag (Beispiele in „Anthropologie", S. 421).

In die zusammengreifende Folge dieser Analogien eingereiht, kann nun auch gegen die Möglichkeit eigentlicher Geistererscheinungen kein gegründeter Einwand mehr erhoben werden. Denn (wie schon die „Anthropologie", S. 425 bemerkt) „wenn dasjenige, was man nur als eine Geistererscheinung bei Leibesleben bezeichnen kann, in seiner Thatsächlichkeit feststeht und keinen Anstoss mehr erregt, so ist noch ungleich weniger Grund vorhanden, solche Er-

scheinungen und Fernwirkungen von wirklich Abgeschiedenen in Zweifel zu ziehen. Denn die Wirkungen einer vorübergehenden und augenblicklich wieder aufgehobenen Trennung der Seele von ihrem Leibe während des Lebens sind ein weit befremdlicheres, weit schwieriger zu erklärendes Factum als jene, die nach der definitiven Trennung beider eintreten sollen."

Zur Beruhigung übrigens für die hartnäckigen Gegner alles „Geisterglaubens" (woran diese statt dessen unerschütterlich glauben, ist der bornirte Massstab ihres eigenen Geistes!), zu ihrer Beruhigung sei gesagt, und zugleich zur Warnung für die allzu Gläubigen: dass von den Aussagen oder vermeintlichen „Offenbarungen" der Geister für die Wissenschaft, für die objective Erkenntniss der Wahrheit, kaum der geringste sichere Vortheil zu ziehen sei. Wir müssen uns vielmehr einer solchen Benutzung oder Ausdeutung in alle Wege entschieden widersetzen. Denn der Natur der Sache nach sind dem etwa Objectiven, was dergleichen Visionen zu Grunde liegt, so viel subjective Beimischungen zugesellt, dass, auch die Möglichkeit derselben an sich vorausgesetzt, kaum in irgend einem Fall die Grenze des subjectiven Scheins und der objectiven Wahrheit mit Sicherheit zu ziehen ist, somit auch für die Wissenschaft keine zuverlässige Belehrung sich hoffen lässt.

II.

Auch hier wird daher nicht der besondere Inhalt, die specielle Weise der behaupteten Geisteroffenbarung das Interessante und Wichtige sein für die prüfende Wissenschaft, sondern das Allgemeine des Factums, das Charakteristische der ganzen Thatsachengruppe, welche allerdings hinreichend bedeutungsvoll ist, um den Bedingungen ihres Entstehens nachzuforschen.

Und dies ist auch der Grund, warum ich, in völligem

Einverständniss mit Perty und mit vielen andern Beobachtern und Beurtheilern, in den zahlreich berichteten „Manifestationen aus der Geisterwelt", wie sie der neu entstandene „Spiritualismus" durch Psychographie und andere Vermittelungen uns verschafft zu haben behauptet, nur sehr verdächtige, ja unbrauchbare Mittel sehe, um uns in diesen hochwichtigen Dingen zu orientiren. Ich wende mich lieber ab von diesen Zweideutigkeiten, wo die Grenze des Objectiven und der unwillkürlichen oder auch willkürlichen Täuschung nicht zu ziehen ist, wo sie vielleicht sogar absichtlich verdeckt wird.

III.

Das gemeinsam Charakteristische dieser psychischen Erlebnisse nämlich ist, dass sie am allerwenigsten von unserer Freiheit abhängen, überhaupt nicht willkürlich hervorgebracht werden können, sondern plötzlich uns überraschen, wie ein unerwartetes Ereigniss unser Bewusstsein überwältigen. Deshalb behalten sie ein durchaus individuelles Gepräge, ja sie sind eigentlich nur verständlich und überzeugend für den, welcher sie erlebt, der ihren Eindruck auf sein Bewusstsein empfunden hat. Behauptet man dagegen sie willkürlich hervorrufen zu können, umgibt man sich dafür mit allerlei äusserlichen Apparaten und künstlichen Veranstaltungen — die geistloseste Form der „Geisterbeschwörung", welche je erdacht worden —; macht man sie vollends noch zum Gegenstande öffentlicher Schaustellungen: so hat man sich alle Bedingungen zerstört, um überhaupt ein reines und untrügliches Phänomen dieser Art erwarten zu können. Dem wissenschaftlichen Forscher ist dann nicht zu verargen, wenn ein unüberwindliches Bedenken ihn von der Theilnahme daran abhält.

Solchen Entartungen gegenüber tritt jedoch die allgemeine Bedeutung der Sache um so unableugbarer hervor; und wir selbst dürfen, gerade um jener Ablehnung willen,

am wenigsten der Frage uns entziehen, was bei den psychischen Phänomenen, die man gemeinhin „Geistererscheinung" nennt, als objectiver Grund anzunehmen sei? Dass die bisherigen Erklärungsversuche dafür ungenügend seien und einseitig in entgegengesetzter Weise, möchte kaum eines Beweises bedürfen. Der Versuch einerseits, Alles der Art auf blosse „Hallucination", auf subjective Täuschung der Sinne oder der Einbildungskraft zurückzuführen, hat sich als ungenügend ergeben, um die Gesammtheit des Thatbestandes zu erklären. Aber auch die entgegengesetzte Ansicht, der man sich jetzt von verschiedenen Seiten zuneigt, die Geistererscheinungen auf wirklich objective „Eindrücke", auf eine Art „magisch" gesteigerter Sinnenwahrnehmung zurückzuführen, lässt sich vor einer besonnenern Psychologie ebenso wenig rechtfertigen. Eine psychologisch correctere Erklärung des Phänomens kann daher überhaupt nur von einer gründlichern psychologischen Theorie erwartet werden. Ein blosses Vorurtheil aber ist es, diese Frage für besonders dunkel oder vollends für unbeantwortbar zu erklären. Wir haben die umfassenden Analogien kennen gelernt, in die jenes Phänomen zwanglos sich einreihen lässt; und da vollends erwiesen ist, dass Geistermanifestationen schon von Lebenden zu Lebenden stattfinden können, so ist auch von dieser Seite her ein sicherer Anknüpfungspunkt gefunden, um die eigentlichen sogenannten Geistererscheinungen richtiger als bisher zu beurtheilen.

IV.

Die Frage an sich selbst zerfällt offenbar unter zwei Gesichtspunkte: zuerst muss entschieden werden, nach welchem psychologischen Gesetze, nach welcher allgemeinen Analogie jene Bewusstseinsphänomene überhaupt zu beurtheilen sind? Die zweite Frage ist: nach welchem ebenso allgemeinen Kriterium der objective Kern, der möglicher-

weise ihnen zu Grunde liegt, von den subjectiven Beimischungen sich unterscheiden lasse, welche unvermeidlich denselben umgeben und eben damit ihn eher zu verhüllen als zu offenbaren scheinen?

Beides zusammengenommen bietet dasjenige, was wir im Vorhergehenden „psychologische" Kritik nannten, im Unterschiede von der blos „historischen", welcher man ohnehin in diesen Fällen nicht entrathen kann. Beide jedoch, die psychologische wie die historische Kritik, in ihrer Verbindung hierbei walten zu lassen, ist jetzt um so mehr von Nöthen, als wir gerade in gegenwärtiger Zeit aufs eigentlichste überschüttet werden mit den sinnlosesten Erzählungen angeblicher Geistererweisungen durch Vermittelung sogenannter „Medien". Bei den allermeisten Berichten dieser Art treten wir der Ansicht des verdienstvollen Forschers, M. Perty, ausdrücklich bei, wenn er in jenen vermeintlichen Offenbarungen durchaus nur die subjectiven Einbildungen der unter allerlei innern und äussern Influenzen stehenden Medien erblickt. Aber er selbst ist zugleich besonnen genug, einzelne andere Fälle im Gesammtgebiete dieser Phänomene anzuerkennen, bei welchen diese Erklärung nicht mehr ausreicht, wo wir genöthigt sind, eine Wirkung einzuräumen, die über den Umkreis des blos Subjectiven hinausreicht, und welche zugleich nicht auf irgend eine bewusstlose Potenz zurückgeführt werden kann, sondern bei welcher es nöthig scheint, den Einfluss eines bewussten Wesens anzunehmen. Welchen Weg der Erklärung er in Betreff dieser letztern Fälle einschlägt, lassen wir jetzt unberührt; indess beginnt hier die Differenz unserer beiderseitigen Auffassungen.

V.

Zur Entscheidung über jene Doppelfrage bedürfen wir übrigens nicht zu neuen Untersuchungen Hand anzulegen. Die entscheidenden Prämissen dafür sind erwiesen in den beiden Hauptwerken, auf die wir bisher fortwährend Bezug

genommen haben. Hier bleibt uns nur übrig, die Ergebnisse kurz zusammenzufassen.

Dass zuvörderst die seherischen Phänomene insgesammt nicht durch sinnliche Vermittelung zu unserer Perception gelangen können, sollte so sehr von selbst sich verstehen, dass es als festes Axiom der Beurtheilung aller einzelnen Fälle zu Grunde gelegt werden darf. Die Geisterwirkungen, sei es die erwiesenen von Lebenden auf Lebende, sei's die problematischen von Abgeschiedenen, können nicht durch Gesicht, Gehör, durch keinen der übrigen Sinne uns zum Bewusstsein kommen; und wenn es dennoch scheinbar in dieser Form geschieht, so ist dies nur nach derselben Analogie zu beurtheilen, wie wir auch im Traume alle unsere Sinne, meistens sogar zu einem harmonischen Gesammtbilde zusammenwirkend, geschäftig glauben, während sie doch durch den Schlaf in ihrer unmittelbaren Thätigkeit vielmehr gefesselt sind.

Das „Geistersehen" ist vielmehr ein innerliches, ein Phantasieereigniss. Dies die Grundlage, von der alle Erklärung wie alle psychologische Kritik des Einzelnen auszugehen hat.

VI.

In welcher scharfbestimmten Bedeutung jedoch die Phantasie, den „Sinnenorganen" gegenüber, gleichfalls „Organ" zu nennen sei, ist schon oben (Kap. 4, §. 6, 7) gezeigt worden. Sie ist Organ für diejenigen Erregungen im Geiste, welche von Innen stammen und gemüthlichen Ursprungs sind. Insofern ist sie gleichfalls als „receptiv" zu bezeichnen; sie bedarf, gleich den Sinnen, überhaupt, wie in jedem bestimmten Falle, einer specifischen Erregung, um in Wirksamkeit zu treten. Dann aber wird sie „productiv", indem sie jene Erregung, auch hierin ihren Parallelismus mit den Sinnenorganen festhaltend, in die ihr

eigenthümliche Zeichensprache (Symbolik) übersetzt.

So weit das Allgemeine, welches auch für das Folgende nie aus den Augen zu verlieren ist und was die „Psychologie" bis in seine einzelnen und besondersten Wirkungen verfolgt hat.

VII.

Aber schon im Vorigen haben wir auf den merkwürdigen Umstand hingewiesen, dass neben oder eigentlicher noch hinter unserm Sinnenbewusstsein und dem dadurch vermittelten freibewussten und beabsichtigten Handeln eine Kette ununterbrochener, aber unwillkürlicher Wirkungen von Jedem ausgehe, und gleichsam eine innere, vorbewusste Sphäre seiner Existenz und seines Wirkens um ihn bilde, welche erst sichtbar wird, wo sie auf Empfängliche trifft, die ebenso unwillkürlich und unbewusst diese Wirkung in sich aufnehmen.

Sie hebt an von den leisesten Regungen persönlicher Wechselanziehung oder Abstossung und kann, bei gegenseitigem sympathischen Sicheinleben, durch mannichfache Abstufungen bis zu völligem Einswerden der Stimmungen sich steigern, sei es in ihrem Beharren, sei es in ihrem Wechsel. Solche sympathisch eingelebten Seelen sind schon Eins geworden, wenigstens in dem Gebiete, welches die unwillkürlichsten, leisesten und doch unwiderstehlichsten Wirkungen in sich schliesst, deren Quelle zugleich hinter unserm Bewusstsein liegt, im Gebiete der Stimmungen.

VIII.

Von hier aus ist aber nur noch ein Schritt bis zum vollständigen Hineinscheinen des einen Bewusstseins in das andere, bis zur „Eingebung" in der weitesten und mannichfachsten Bedeutung dieses Worts, von welcher wir im „magnetischen Rapport" nur ein einzelnes, gewisser-

massen künstliches oder gewaltsames Beispiel vor uns haben. Aber es ist in der Reihe dieser Analogien auch an andere bekannte und wohlbeglaubigte Beispiele spontanen und doch unwillkürlichen Rapports zu erinnern, welche sich von der einen Seite als eigentliche „Fernwirkung", von der andern als ausdrückliche „Fernschau" zeigen. Und hier liesse sich möglicherweise einfügen, was von Geistererweisungen während des Lebens, wie nach dem Tode berichtet wird. Sie wären nur die wenig modificirte und kaum gesteigerte Nebenwirkung jenes allgemeinen Grundphänomens geistiger Wechselwirkung, welches leugnen zu wollen keinem Besonnenen einfallen wird.

IX.

In diesem ganzen Gebiete ist nun nicht mehr — was wohl zu erwägen — der äussere Leib durch sinnliche Vermittelungen das eigentlich Wirksame; denn nicht mit freier Absicht, nicht durch die bewussten Sinnen- und Willensorgane sind wir darin thätig, sondern das Dreifache: die unbewusste, wie ungewollte, ebenso die unmerkliche Wirkung ist das Charakteristische dabei.

Dies heisst mit andern Worten: die ganze ungetheilte Persönlichkeit, die geistige Substanz in ihrer gesammten, unzersplitterten Kraft, in der gewaltsamen Energie einer gewissen Stimmung ist darin das Wirksame. Zwar wirkt sie durch die äussere Leiblichkeit hindurch, nicht aber mittels derselben, wie in ihren bewussten und gewollten Handlungen.

Ganz entsprechend verhält es sich mit dem unwillkürlichen Empfänger solcher Wirkungen. Auch hier liegen nicht bewusste Sinnenperceptionen, bestimmte Wahrnehmungen, mit Reflexion aufgenommene Eindrücke zu Grunde, sondern unmerklich und unwillkürlich fühlt er sich in jene Stimmungen übergeleitet, von jenen „Eingebungen", Ahnungen, Visionen überwältigt. Auch hier ist es daher das

ganze ungetheilte Innere, welches direct die Einwirkung in sich aufnimmt.

X.

Und hier ist endlich der Begriff gefunden, aus welchem jener vorbewusste Wechselverkehr zwischen den Geistern in der Gesammtheit seiner vielgegliederten Erscheinungen zu begreifen ist. Nicht der äussere Leib ist der Träger und das Organ dieser Wirkungen, sondern was die Psychologie den „innern Leib“ nennen musste, in welchem die ungetheilte Seeleneigenthümlichkeit, durch unwillkürliche, leibgestaltende Phantasie zur „Vollgeberde“, zur verständlichen Seelengestalt sich ausprägt. *)

Wie daher im bewussten Verkehr unter den Geistern Alles nur durch sinnlich leibliche Vermittelung geschieht, so wirkt in jenen vorbewussten, unwillkürlichen, darum aber nicht weniger erfolgreichen und mächtigen Wechselwirkungen die innere Seelengestalt des Einen auf den Andern, ohne oder hinter der äussern Leiblichkeit, durch dasjenige, was die Psychologie als „Phantasieübertragung“ und „Phantasieansteckung“ durch eine Reihe stetig sich steigernder Wirkungen hindurch nachgewiesen hat.

Dies ist der Ursprung alles „Ekstatischen“ in uns, wovon die ersten, schwächsten Spuren, wenn auch nicht immer

*) Fr. Daumer in einem späterhin zu nennenden Werke über das „Geisterreich“ hat dafür den sehr bezeichnenden Ausdruck „Eidolon“ (Seelenbild) in Vorschlag gebracht, nach dem Vorgange des griechischen Alterthums, welches schon seit den frühesten Zeiten mit diesem Worte die körperlosen, aber sichtbarwerdenden und erkennbaren Seelenbilder der Abgeschiedenen bezeichnete; welchen Glauben wir uns vernünftigerweise nur aus ähnlichen visionären Erfahrungen jener Zeit erklären können, wie sie auch dem heutigen Geisterglauben zu Grunde liegen. Homer, Hesiodos, das ganze griechische Alterthum gibt Zeugniss davon; und wie die „Spectra“ bei den Römern geglaubt und durch allerlei Beschwörungsmittel gebannt wurden, ist bekannt genug. Bei diesem durchgreifenden Weltglauben kann man daher die Annahme nicht zurückweisen, dass Phantasiebilder, aber von objectiver Art, die gemeinsame Veranlassung davon gewesen seien.

erkannt und noch weniger richtig gedeutet, in uns Allen sich kundthun. Sie sind das Ahnungsvolle, unwillkürlich uns Bestimmende, das Jeder erlebt und dessen Wirkungen Keiner sich völlig entziehen kann. Dies vorbewusst Wirksame ist es zugleich, was mächtigen Persönlichkeiten, „dämonischen Menschen", wie Goethe sie nennt, der selbst einer der stärksten war, jenen unterjochenden Zauber über die Andern verleiht, von welchem die Geschichte aller grossen Männer zu berichten weiss. Aber eine Sphäre solcher bewusstlosen Wirkungen, wenn auch in schwächstem Grade und bei unempfänglicher Umgebung vielleicht gänzlich unbemerkt, umgibt Jeden von uns, und es lässt sich niemals vorausbestimmen, ob sie nicht einmal wirksam hervorbrechen und bis zu welchem Grade der Steigerung sie sich geltend machen könne. Wir dürfen in diesem Betreff nur an die bedeutungsvolle Thatsache erinnern, dass die Beschränktheit und Geistesdumpfheit, die auf so vielen Geistern zu lasten scheint, eigentlich doch nur von ihrem bewussten Reflexionsleben gilt, während sie in ihrem vorbewussten, schlummernden Gemüths- und Phantasieleben die reichsten und herrlichsten Kräfte besitzen, welche freilich blos bei gewaltigen Erregungen und auch da nur plötzlich aufleuchtend und wieder verschwindend sich kundbar machen.

XI.

Hiermit ist nun die erste der beiden Fragen beantwortet, in welche wir die ganze Aufgabe zu theilen hatten. Das „Organ" ist gefunden und die bestimmte psychische Bewusstseinsform, durch welche die Geisterwelt zu uns spricht. Es ist die Phantasie in ihrer productiven wie in ihrer receptiven Thätigkeit, als „Phantasieübertragung" und „Phantasieansteckung". Und die Ursache dieser Wirkung ist gleichfalls eine allgemeine, der verschiedensten Steigerungen fähige: die directe Ein-

wirkung von Seele auf Seele, durch den äussern Leib hindurch, aber ohne seiner Vermittelung zu bedürfen.*)

Dadurch wird es jedoch nöthig der zweiten Frage Beachtung zu schenken: nach welchem allgemeinen Kriterium der objective Kern, welcher jenen nicht mehr abzuleugnenden Geisterwirkungen zu Grunde liegt, von den subjectiven Beimischungen sich unterscheiden lasse, die unvermeidlich ihn umgeben?

Diese Frage, dies Bedenken wird desto unabweislicher, je mehr wir erwägen, was das Ergebniss der ersten Frage war. Die Phantasie ist „Organ" in prägnantestem Sinne; was ein Doppeltes bezeichnet: sie bedarf, ganz analog mit den Sinnenorganen, in jedem Falle eines specifischen Reizes, einer bestimmten Erregung, um in Thätigkeit versetzt zu werden. Aber diesen Reiz, diese Erregung arbeitet sie sogleich in die ihr eigenthümliche Zeichensprache um, wozu sie als umzugestaltenden Stoff die Sinnenvorstellungen ver-

*) Wie nahe schon Andere dieser einzig haltbaren Ansicht waren, möge nachfolgendes Beispiel zeigen. C. M. Wieland in seinen noch immer lesenswerthen drei Gesprächen: „Euthanasia", deren wir schon bei anderer Gelegenheit erwähnten („Sämmtliche Werke, herausgegeben von Gruber" [Leipzig 1821], XXXIII, 146 fg.), beschäftigt sich ausführlich mit der Frage der Geistererscheinungen, beleuchtet ihre Möglichkeit von allen Seiten, führt bekannte und besonders beglaubigte Beispiele dafür an, kommt aber stets wieder zur Behauptung ihrer Unmöglichkeit zurück, weil ihm der innere Widerspruch nicht gelöst werden könne, wie ein entleibter, entsinnlichter Geist dennoch sinnlich solle empfunden werden, seinerseits durch sinnliche Medien solle wirken können. Endlich am Schlusse dieser zweifelnden Erwägungen, um eine in ihrer Facticität besonders ihm unbestreitbare Thatsache dennoch nicht verwerfen zu müssen, kommt er auf den einzig vernünftigen Ausweg der Erklärung: „dass ein Geist, ohne an die sinnlichen Medien in Raum und Zeit gebunden zu sein, direct auf einen andern Geist müsse wirken können, und dass daher unsere Dame (die als Geist erschienene Verstorbene) in dieser Weise auf das Innerste ihres Freundes gewirkt und ihre Gestalt seiner Phantasie vorgespiegelt habe" (a. a. O., S. 342). Hier ist jener erste Widerspruch beseitigt; aber das andere Räthsel entsteht, wie es möglich sei, dass ein Geist „direct" auf die Phantasie eines Andern wirke. Dies Räthsel blieb uns zu lösen übrig. Es ist durch die bisher von uns aufgestellten Analogien geschehen.

wendet. Es ist ein beständiges Symbolisiren, ein Versinnbildlichen (Veranschaulichen) des an sich Gedankenmässigen, Unbildlichen, sogar des blos Thatsächlichen, welches nun gleichfalls in einer symbolischen Umhüllung erscheint. Wie ist hier der reale Gehalt, das eigentlich Sachliche sicher und untrüglich zu unterscheiden von dem Phantasiebilde, von der symbolischen Form, in welche es sich kleidet? Dies bedeutet zugleich: wie ist überhaupt in diesen Vorgängen die Grenze zu ziehen zwischen dem Subjectiven und Objectiven? Sie scheint zunächst unfindbar.

XII.

Auch bei dieser Frage verfahren wir in bisheriger Weise. Wir suchen die einfachste Form des Phänomens auf, um diese zum Ausgangspunkt der Analogie zu nehmen für die complicirtern, darum schwierigern und zweifelhaftern Formen, die aber unter die gleiche Analogie fallen.

Und in diesem Betracht darf ich noch immer als Kriterium der Beurtheilung empfehlen, was ich bei frühern Gelegenheiten geltend zu machen suchte — und selbst Schopenhauer, der Gegner der Unsterblichkeitsidee, wenigstens sofern sie als persönliche Fortdauer aufgefasst wird, und darum auch Gegner eines eigentlichen Geisterglaubens, hat sich, durch den Eindruck einzelner Thatsachen genöthigt, ausdrücklich zu diesem Kanon bekannt*) —:

Wenn die behauptete Erscheinung Dinge offenbart, die kein Anderer denn sie wissen konnte; wenn ferner diese Dinge in einer längst zurückliegenden Vergangenheit sich ereignet haben, oder in einer weitentlegenen Raumferne vorgehen; wenn dieselben endlich bei näherer Nachforschung

*) Schopenhauer, Versuch über Geistersehen und was damit zusammenhängt in den „Parerga und Paralipomena“ (Berlin 1851), I, 282—284. Vgl. „Anthropologie“, 2. Aufl., S. 427, Note.

gerade in ihrer zufälligen und sonst unbekannten Facticität sich bestätigen: so wird es schwer, ja beinahe unmöglich, dafür eine andere ausreichende Erklärung zu finden, als die Annahme wirklicher Geistermittheilung. Dies wäre aber zugleich der factischen Bestätigung desjenigen gleichzuachten, was wir vorher nur noch als eine, wenn auch immerhin zulässige, Möglichkeit betrachten durften. Der mögliche Fall ist nunmehr als wirklich eingetretener zu behaupten; und von hier aus können wir diese Analogie auch auf andere Fälle ausdehnen, wo die Nöthigung zu der gleichen Annahme weniger dringend hervortritt.

XIII.

Erwägen wir dabei noch ausdrücklicher, was hier eigentlich den Ausschlag der Entscheidung gibt. Es ist gerade das rein Factische, durchaus Zufällige und Vereinzelte des Inhalts, welches die Annahme eines blos subjectiven Ursprungs aus einem „allgemeinen Ahnungsvermögen“ völlig unmöglich macht. Auch das ausgebildetste Ahnungsvermögen kann doch nur dasjenige aus sich schöpfen, was mit dem geistigen oder dem organischen Wesen des Sehers in bleibendem, wenn vielleicht auch unbewusstem Zusammenhange steht. Wäre eine allgemeine Wahrheit, eine angebliche höhere Offenbarung der Inhalt der Eingebungen, um deren Erklärung es hier sich handelt, so dürfte man hier an das Erwachen vorbewusster geistiger Anlagen denken, und die Möglichkeit eines nur subjectiven Ursprungs wäre nicht abzulehnen.

Wenn aber eine ganz zufällige Notiz, eine dem Bewusstsein des Sehers unzugängliche Thatsache den Gegenstand der Eingebung bildet, die zwar für den Mittheilenden wie für den Empfangenden von grosser persönlicher Bedeutung sein kann: so lässt sich schwerlich eine andere

ausreichende, d. h. den allgemeinen psychologischen Gesetzen und Analogien entsprechende Erklärung denken, als die: dass wir hier nicht mehr blos mit subjectiven Stimmungen des Sehers zu thun haben, sondern dass ein fremdes persönliches Bewusstsein durch directe Uebertragung die eigene Kunde dem andern Bewusstsein mittheilt. Diese Auffassung ist zugleich um so unabweislicher, als sie allein das Thatsächliche wirklich erklärt und als sie zugleich in eine Reihe anderer analoger Erfahrungen ungesucht sich einfügen lässt. Wie unaufhörlich und in den verschiedensten Abstufungen unwillkürliche Geistermittheilungen zwischen Lebenden stattfinden, so muss die gleiche Möglichkeit zwischen Abgeschiedenen und Lebenden um so mehr zugestanden werden, als hier, wie sich gezeigt hat, die dazu nöthigen Bedingungen leichter eintreten können. Dass endlich von solchen Mittheilungen rein factischer Art unter den beglaubigten Geistergeschichten eine genügende Anzahl sich findet, ist jedem mit diesem Thatsachengebiete Vertrauten hinreichend bekannt. *) Und so kann die Facticität desjenigen, dessen Möglichkeit aus allgemeinen Gründen zugestanden werden musste, billigerweise nicht mehr bezweifelt werden.

Dass endlich in den Fällen, welche wir vorzugsweise hier berücksichtigen mussten, ein blos Zufälliges, Einzelnes, Factisches der Gegenstand der Mittheilung war, dieser Nebenumstand kann uns nicht abhalten, der Thatsache im Ganzen die vollständige, ihr zukommende Bedeutung beizulegen und eben damit auch die Möglichkeit von Ein-

---

*) Fälle der letztern Art hat Fr. Daumer in seinem für diesen Gegenstand wichtigen Werke: „Das Geisterreich in Glauben, Vorstellung, Sage, und Wirklichkeit" (2 Bde., Dresden 1867), besonders im elften Abschnitte des ersten Theils: „Noch einige Bemerkungen über Geistersehen in Rücksicht der Fälle, die eine subjectivistische Erklärungsweise ausschliessen" (S. 137 fg.) zusammengestellt und mit vorurtheilsloser, einsichtiger Kritik beleuchtet.

gebungen zuzugestehen, die weit über den Umfang jenes blos factischen Inhalts hinausreichen. Das folgende Kapitel wird sich mit dieser ernsten Frage beschäftigen.

XIV.

Die Aufgabe, welche wir am Anfange unserer Verhandlungen uns stellten, um die Gewissheit persönlicher Fortdauer durch eine allgemeine, stets uns begleitende psychische Thatsache Jedem, auch dem aller Glaubensautorität Entwachsenen, ebenso gegenwärtig und zweifellos zu erhalten, wie eine solche Ueberzeugung den ersten Christen durch den Glauben an die thatsächliche Auferstehung Christi gewährt wurde: diese Aufgabe scheint nunmehr gelöst zu sein. Wir haben statt aller indirecten Beweise eine Universalthatsache aufgesucht, welche in diesem Betreff eine empirische Ueberführung zu gewähren vermag. Es ist die folgende.

Wir führen thatsächlich, hinter dem Sinnenleben und Sinnenbewusstsein, mit der Substanz unseres Wesens und unserer Persönlichkeit, ein „übersinnliches", jenem Sinnenbewusstsein durchaus verborgenes Leben, reich an ebenso verborgenen Kräften und Beziehungen.

Dass ferner dies Leben, gleichwie es unser Sinnendasein unaufhörlich begleitet, auch den sinnlichen Tod überdauere, ergibt sich abermals thatsächlich aus den Wirkungen, die aus dieser übersinnlichen Welt während des Lebens und nach dem Tode sich uns kundbar machen. Wir leben übersinnlich fort, denn wir wirken noch von dortaus in das Sinnenleben hinein.

Aber aus der Beschaffenheit dieser Wirkungen dürfen wir noch auf ein Weiteres schliessen. Denn zugleich lässt sich bei den meisten Thatsachen dieser Art, und zwar bei den auffälligsten und zugleich am besten beglaubigten, der antheilnehmende Wille, die menschlichen Gemüthsregungen analoge Absicht, ebenso der bestimmte, rein persönliche

Zweck, welcher ihnen zu Grunde liegt, gar nicht verkennen. Kurz: wir verkehren auch hier im Gebiete uns verständlicher und nach bekannten menschlichen Analogien zu beurtheilender Verhältnisse. Der Tod hat demnach das Grundwesen unserer Persönlichkeit, die Continuität unseres Bewusstseins, selbst die im Leben uns angebildete Gemüthsrichtung nicht zu rauben vermocht. Der künftige Zustand schliesst sich in stetiger Abfolge an den gegenwärtigen, und was wir darin verloren haben, ist einzig nur das Vermögen, in alter sinnlich leiblicher Weise uns mit dem vorigen Dasein zu vermitteln. Soll nun dennoch dieser Wechselverkehr fortdauern und zu unserm Bewusstsein gelangen, so ist dafür ein eigenthümliches Organ vorauszusetzen. Denn allerdings ist die Annahme widersinnig, dass die Abgeschiedenen, um sich kundbar zu machen, der frühern sinnlichen Vermittelung sich bedienen könnten; weshalb schon im Worte „Geistererscheinung" etwas Widersprechendes, Sichselbstaufhebendes liegt. Dies ist es — dies aber auch allein — was die Wissenschaft abhalten durfte, überhaupt Geistermittheilungen zuzugeben. Man konnte bisher die Art der Vermittelung sich nicht verständlich machen.

XV.

Jenes eigenthümliche Organ nun gefunden zu haben, ist das einzig Neue, was unsere Untersuchung beanspruchen darf. Es ist der Nachweis eines stets uns begleitenden Phantasielebens, welches den innern Zusammenhang mit der unsichtbaren Welt, mit dem Geisterreiche uns offen erhält, dem schon gegenwärtig anzugehören, aufs Allereigentlichste unauflöslich ihm verbunden zu sein, wir nicht mehr ableugnen können.

Der bedeutungsvolle Ernst dieses Gedankens, die tiefreichenden Consequenzen, welche in jenem Zugeständniss liegen, können keinem Besonnenen entgehen. Welche durchaus andere Bedeutung, welchen höhern Sinn die

Menschengeschichte durch diese Ansicht erhalte, wie ihr ganzer Werth um eine Stufe höher gerückt sei, indem sie selbst nunmehr begriffen wird als die einzelne Phase eines an sich schon ewigen Lebens, darüber haben wir in der „Seelenfortdauer" gehandelt. Es wurde uns die Grundlage einer neuen „Philosophie der Geschichte". Nach welcher andern, bisher noch nicht beachteten Seite hin von hier aus ein neues, unerwartetes Licht sich verbreite, davon wird das folgende Kapitel zu reden haben.

XVI.

Wir stehen nunmehr am nächsten Ziele. Wir suchten die starke und unabweisbare Bürgschaft unserer Fortdauer in einer Thatsache, die nicht blos in historischer Vereinzelung hinter uns liegt, sondern die auf universale Weise sich erproben lässt. Sie ist gefunden in dem factischen Erweise, dass wir schon jetzt einer Geisterwelt angehören, welche mit übersinnlichen Wirkungen in uns einspricht, gleichwie sie von uns Rückwirkung erhält. Dies geschieht durch ein eigenes, stets in uns erregbares Organ; es ist die Phantasie.

Unsere sinnliche Daseins- und Bewusstseinsform ist deshalb nur die eine der uns beschiedenen Daseins- und Bewusstseinssphären. Die andere ist das Phantasieleben, welches sich schon in unserer gegenwärtigen Existenz durch sporadische, aber unverkennbar charakteristische Wirkungen ankündigt. In völliger Entwickelung können diese Wirkungen jedoch erst hervortreten, wenn die sinnliche Seite unseres Wesens zurücktritt, wenn sie endlich ganz uns entzogen wird. Auch von dieser Stufenfolge in der Steigerung zugleich und Vertiefung unseres Phantasielebens gibt die Erfahrung uns Kunde. Sie zeigt verschiedene Stufen der Entsinnlichung und somit des „Vortodes", welche sich insgesammt durch gesteigerte Thätigkeit jenes innern Organs kennzeichnen. Solchergestalt wird durch eine umfassende

Erfahrungsanalogie bestätigt, dass wir in geistiger Form, im Zustande der Verinnerlichung, fortzuleben bestimmt sind, weil dies schon hier in gewissem Grade möglich geworden ist. Das Ineinandersein beider Welten, der jetzigen und der künftigen, ist auch dadurch factisch erwiesen, und der Umkreis des Erfahrungsbeweises scheint hiermit vollendet zu sein.

Achtes Kapitel.

Die allgemeine und die individuelle Vorsehung.

I.

Die Einsicht, dass wir in Wahrheit schon jetzt zweien Welten angehören, nicht blos der einen, in welcher wir unmittelbar uns finden, wie sie überhaupt eine Erweiterung unseres gesammten Geisteshorizonts in sich schliesst, muss auch noch nach andern Seiten hin, als den bisher erörterten, die Perspective auf neue Fragen und Untersuchungen uns eröffnen. Möglich sogar, dass von hier aus die einfachste Lösung sich finden lasse für eines der dunkelsten Probleme des Menschenglaubens, welches die bisherige Religionsphilosophie mehr umgangen, als in seiner ganzen Schärfe aufgefasst, noch weniger es zu lösen vermocht hat. Wir meinen die Denkbarkeit einer „individuellen", d. h. den Einzelmenschen mit seinen Schicksalen und Lebensfügungen umfassenden, leitenden, schützenden „Vorsehung".

Wir erklären uns näher über die ganze, den Meisten ohne Zweifel paradox erscheinende Gedankenverbindung.

II.

Vielleicht hat schon lange im Stillen der wohlwollende Leser gegen uns die Frage in Bereitschaft, was überhaupt

uns bewegen könne, das Problem der Fortdauer auf so verschlungenen Umwegen, mit so verrufenen Mitteln, sogar empirisch lösen zu wollen, statt in dieser Frage mit einem durch Vernunftgründe unterstützten „Glauben" sich zu begnügen, dem Einzigen, was hier erreichbar sei, da ein „Ueberempirisches", Zukünftiges nun einmal nicht empirisch nachgewiesen werden könne.

Diesem oftmals gehörten Bedenken haben wir eine doppelte Antwort entgegenzusetzen. Die erste ist eigentlich in allem Vorhergehenden schon enthalten. Summarisch lässt sie sich dahin aussprechen:

Die sichere Ermittelung eines einzigen Thatsächlichen in entscheidenden Fragen übertrifft an Ueberzeugungskraft tausend allgemeine Vernunftgründe, so gewiss diese nicht weiter gelangen können, denn dazu, die Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit eines Begriffes zu erweisen. Die thatsächliche Begründung stellt dagegen jenen Gedanken sogleich auf den Boden einer unwiderruflichen Gewissheit; denn sie fügt ihn dem festen Context des Wirklichen ein. Zu prüfen bleibt allein in diesem Falle, ob der Versuch solcher thatsächlichen Begründung gelungen sei oder nicht. Gegen den Vorsatz und den Versuch an sich selbst kann kein begründeter Einwand erhoben werden.

III.

Das Zweite, was zu erwidern wäre, betrifft die schon angedeutete nicht minder wichtige Wahrheit, die, wie wir behaupten, von der Erforschung jenes Thatsachengebiets her ein neues Licht gewinnen könnte. Wir haben dafür auf eine Eigenthümlichkeit jener psychischen Erscheinungen noch ausdrücklicher aufmerksam zu machen, als es bisher geschehen ist.

Im Vorigen hat sich gezeigt, dass eine ununterbrochene, wenn oft auch bewusstlos bleibende Wechselwirkung zwischen den Menschengeistern besteht, indem Jeden

von uns unbewusster und unwillkürlicher Weise ein Kreis sympathischer oder antipathischer Wirkungen umgibt, welche aus der innersten Eigenthümlichkeit seines Wesens entspringen, und die eben damit zur unvergänglichen Seite dieses Wesens gehören. Diese innere geistige Anziehung ist das unauflösliche Band, welches die Einzelgeister umgibt innerhalb des gegenwärtigen Lebens. Aber zugleich können wir nicht umhin, in Folge des oben bezeichneten Grundes, die Möglichkeit einer solchen innern Anziehung auch nach dem Tode einzuräumen; und psychische Erfahrungen, die wir kennen gelernt, bestätigen diese Möglichkeit.

IV.

Unter gewissen uns schon bekannten Bedingungen, die indess aus gleichfalls nachgewiesenen Gründen nur ausnahmsweise am „gesunden Menschen" sich einstellen, können jene verborgenen Einwirkungen ins Bewusstsein treten, und damit auch Einfluss gewinnen auf das bewusste Leben und Verhalten des Empfängers.

Wir dürfen daher die gleichfalls durch bestimmte Erfahrungen bestätigte Folgerung hinzufügen, so bedenklich auch manche der damit verbundenen Consequenzen Manchem erscheinen möge: dass möglicherweise neben den bewussten, vom Handelnden selbst ausgehenden Impulsen, auch verborgene Antriebe sein Handeln bestimmen können, die er andern, über ihn hinausreichenden Einflüssen verdankt. Als einen wenigstens denkbaren Fall, als eine allerdings offene Frage müssen wir zunächst diesen Gedanken behandeln und weiter untersuchen, ob er nicht vielleicht unerwarteterweise eines der tiefsten Räthsel des Menschenlebens uns enthüllen könne, wodurch er indirecte Bestätigung erhielte.

V.

Wir bezeichnen dabei noch ein anderes charakteristisches Phänomen, welches sogar für die moralische Beur-

theilung der angedeuteten Erscheinungen von entscheidenden Folgen ist.

Diese Wirkungen, mögen sie nun den Charakter höherer Eingebung, oder den der „Versuchung" an sich tragen, drängen sich nicht mit handgreiflicher Gewalt ein zwischen die Tagesereignisse des Sinnenbewusstseins. Dies vermögen sie weder nach dem allgemeinen psychischen Gesetze ihrer Bewusstseinsform, welche dem leicht verschwindenden Traume analog ist, noch auch nach ihrem zu allermeist nicht fest umschriebenen Inhalte; sondern nur leise und ahnungsweis berühren sie unser Bewusstsein. Man kann ihnen Gehör und Einfluss gewähren, man kann ihren Erregungen auch unzugänglich bleiben, sei es in der Uebertäubung durch das Sinnenbewusstsein, sei es durch die Ueberlegungen bewusster Reflexionen und eines prüfenden Denkens. Und gegen die Stärke eines bewussten Willens und dauernder Maximen können sie vollends nicht aufkommen.

Ueberhaupt ist es auch für die gegenwärtige Untersuchung wichtig einzusehen, wie nach dem ganzen Gesetze unserer Geistesentwickelung alles dies Eingeberische niemals beherrschend in den Mittelpunkt unseres Willens einzutreten, seine Selbstbestimmung aufzuheben vermöge. Es erregt sie nur; aber es tritt nicht an ihre Stelle; es kann sich nie bis zur „Besessenheit" durch einen fremden Willen steigern. Jede Annahme dieser Art — sie ist bis in die jüngste Zeit in verschiedener Form aufgetreten — müssen wir für völlig unpsychologisch erklären; denn sie würde den Begriff der „Persönlichkeit" aufheben: das Gewisseste, was die Psychologie der Gegenwart sich errungen hat!

VI.

Nur dies steht fest, und darauf muss auch für den gegenwärtigen Zusammenhang unsere Aufmerksamkeit ge-

richtet bleiben: Wenn es überhaupt eine providentielle Leitung des Einzelmenschen gibt, mit andern Worten, eine „individuelle Vorsehung“: so ist jene psychische Form die einzige, in der sie wirken kann und mittels deren sie auch thatsächlich zu wirken scheint. Dies Letztere wenigstens kann Keiner ableugnen, der überhaupt nur in die eigenen, wie in fremde Lebensfügungen einen Blick geworfen, ein festes Urtheil über die hier einsprechenden Wirkungen sich gebildet hat. Es ist von unendlicher Wichtigkeit, nicht nur für das praktische Verhalten, sondern auch für die Wissenschaft vom Menschen, diese geheimsten, in der Regel unbeachtet bleibenden Verhältnisse in ihrem charakteristischen Verlaufe zu beobachten. Denn mit ihrer Erforschung, wir wiederholen es, hängt der Begriff „individueller Vorsehung“ aufs innigste zusammen, und welcher menschlich Fühlende, die tiefe Hülfsbedürftigkeit des Menschen Erwägende möchte dem Glauben an eine solche entsagen! Vor allen Dingen, wer möchte diesem Glauben nicht begreifend näher treten!

VII.

Zu diesem Behufe wird es vor Allem nöthig sein, den Bedingungen nachzuforschen, unter denen allein von „individueller“ Vorsehung die Rede sein kann; denn es wird kaum geleugnet werden, dass die bisher geltenden Begriffe über diesen Gegenstand sehr unbestimmte und undurchbildete geblieben sind.

Die Frage fällt offenbar unter einen doppelten Gesichtspunkt. Zuerst: Wenn wir die Existenz individueller Vorsehung behaupten, was ist der specifische Charakter derselben im Unterschiede von einer blos universalistischen Providenz? Sodann: Worin besteht die eigentliche Veranlassung, welche uns nöthigt, neben oder innerhalb der letztern auch die erstere anzunehmen? Warum überhaupt genügt nicht der Begriff allgemeiner Vorsehung zur Welterklärung?

VIII.

Den Begriff einer „allgemeinen“ Providenz, d. h. die Wirkungen eines intelligenten Princips im Weltganzen überhaupt in Zweifel zu ziehen, wird keinem besonnenen Forscher einfallen; denn er ist identisch mit dem Begriffe einer Weltordnung (κόσμος), eines gesetzlichen Zusammenwirkens der Weltkräfte überhaupt, ohne dessen unverbrüchliche, stets wiederhergestellte Harmonie sogar die regelmässige Wiederkehr des bedeutungslosesten und scheinbar zufälligsten Naturphänomens nicht verbürgt werden könnte, dessen Existenz somit die stillschweigende Grundvoraussetzung aller „Natur“ wie aller Naturforschung und Naturerklärung ist. Eine solche universalistische Weltordnung ist daher das Gewisseste, was behauptet werden kann, was eigentlich auch niemals geleugnet worden ist. Denn wir sehen sie überall in den Dingen walten, mit unerschütterlicher Regelmässigkeit gleich sehr jeden Zufall wie jede Willkür ausschliessend; aber auch mit der gleichen Unerbittlichkeit dem Ganzen das Einzelne opfernd und in der wechselseitigen Zerstörung Aller durch Alle, deren fast grauenhaftes Schauspiel die lebendigen Wesen uns bieten, zwar ein allgemeines Leben erhalten, in dessen stets sich wiederholenden Abwickelungen wir dennoch nur die Monotonie eines Kreislaufs erblicken können, dessen Zweck, Erfolg und innerer Werth durchaus kein anderer ist, als eben nur jenen Kreislauf in seiner Integrität zu erhalten. Und eben dies ist der Grund, warum wir Anstand nehmen jene allgemeine Naturordnung schon „Vorsehung“ zu nennen, bei welcher wir nicht umhin können, damit sie wirklich dies uns sei, an ethische Zwecke zu denken, an ein wohlthätiges Walten dieser Vorsehung, an ein Wollen des Glückes und des gefühlten Wohlseins ihrer Geschöpfe.

Sehen wir daher noch genauer zu, wie weit jener Begriff universalistischer Vorsehung reiche, was er dagegen

durchaus nicht zu bieten vermöge. Wir finden jene Naturordnung lediglich auf Bewahrung des Allgemeinen gerichtet, in der Welt des Unorganischen auf Erhaltung des Gleichgewichts unter den allgemeinen Weltkräften, in der Welt des Lebendigen auf Bewahrung der Gattungen und Arten, während das Individuum hier einem gleichgültigen Zufall schutzlos überlassen bleibt. Es ist dem ewigen Gesetze des Ganzen unterworfen und wird unerbittlich von ihm für dasselbe verbraucht. So ist es das Charakteristische der „Weisheit", welche wir in der Natur bewundern, und zwar mit Recht, dass sie keine Spur einer providentiellen Fürsorge für das Einzelne zeigt. Und auch der Mensch, insofern er dem Naturzusammenhange angehört, unterliegt dem gleichen Schicksal. Die „Natur" macht mit ihm keine Ausnahme; ja ihr gegenüber ist er als der allerschutzloseste, verletzbarste auf die Erde gestellt.

IX.

Es ist sehr der Mühe werth zu erwägen, welchen Begriff der höchsten Weltursache wir lediglich von hier aus zu erreichen im Stande sind. Die Universalthatsache jener allgegenwärtigen, allausgleichenden „Weisheit", die wir in der Natur, im ganzen Reiche der Sichtbarkeit antreffen, deren unergründliche Tiefe und wunderbare Vielseitigkeit uns immer neues Erstaunen abnöthigt, je besser uns ihre Erforschung im Besondern und Einzelnsten gelingt; jene Universalthatsache führt uns dennoch nur zu einem in der Grösse seiner Allmacht und der Tiefe seiner Weisheit uns unfasslichen Allgemeinwesen, zur Idee einer absoluten Intelligenz, die eben darum, weil sie die ganze Unendlichkeit des Universums mit ihren Wirkungen allgegenwärtig umspannt, dem Einzelwesen in demselben unendlich fern bleibt, dem Einzelmenschen mit seinem Bedürfniss, seiner Vorstellungsfähigkeit und seinem Glauben sogar in unfassliche Weite entrückt ist.

Denn wie jener unendlich hohen und fernen Gottheit eine gleich allgegenwärtige Fürsorge für jedes Einzelne, für das Loos namentlich des Individualmenschen, beigelegt werden könne, bleibt für die Wissenschaft ein kaum mit Klarheit zu vollziehender Gedanke, und sprechen wir immerhin die entscheidende Thatsache aus: es ist auch noch niemals versucht worden, wenigstens nicht mit scharfer und bewusster Hervorhebung des eigentlich hier vorliegenden Problems, beide Gegensätze zu versöhnen.

Je aufrichtiger wir nämlich das allgemeine Sachverhältniss erwägen, desto mehr entschwindet uns die Möglichkeit, jene allgemeine Vorsehung zugleich als mitthätig und mitsorgend zu denken für das individuelle Menschenloos. Hier macht sich vielmehr ein tiefgreifender Conflict geltend. In unzählbaren Fällen steht das Bedürfniss und das Wohl des Einzelnen in directem Widerstreit mit der allgemeinen, dennoch weise geordneten und höchst werthvollen Naturordnung. Er leidet darunter, aber nach einem Verhängniss, dessen entschiedenste Berechtigung er anerkennen muss. Wie kindisch, wie blind befangen im allernächsten Interesse, wie geradezu im Widerspruch mit dem wahren Wohle des Ganzen, darum zugleich auch im Widerspruche mit der echt religiösen Gesinnung, wäre das Begehren, dass jener tiefweise Lauf der Natur unterbrochen, geändert, umgeleitet werden solle, um eines einzelnen, verschwindend kleinen Weltwesens willen!

Aus dieser einzig berechtigten, auf unumstösslicher Wahrheit beruhenden Auffassung ergibt sich nun einestheils jene bewusst entschlossene Unterwerfung eines starken Charakters unter die Unvermeidlichkeit seines äussern Schicksals, welchem er seine ungebeugte Gesinnung entgegenstellt, andererseits jene demüthige Resignation des Glaubenden, der auch darin den „Willen Gottes“ verehrt, der Alles wohl gemacht habe. Beide Bekenntnisse sind völlig im Rechte, und es lässt sich nach dieser Seite hin durchaus kein anderes

Ergebniss gewinnen, wie sehr auch die störrische oder die schwächliche Selbstsucht des Menschen dawider sich sträuben möge.

Sprechen wir daher mit gleicher Entschiedenheit auch den zweiten Satz aus: Gibt es eine „individuelle", dem Einzelnen sich zuneigende göttliche Providenz, so kann sie überhaupt nicht auf jenes Aeussere, Natürliche am Menschen und Menschenloose gerichtet sein. Nimmer wird sie jene selber heilige Naturordnung um seinetwillen stören (die sogenannten „Wunder" der Theologen); denn damit vergriffe sie sich mit kleinlicher, menschenähnlicher Inconsequenz an ihrer eigenen ewigen Weisheit: eine undenkbare anthropomorphistische Vorstellung! Sondern dem Innern der menschlichen Persönlichkeit wird sie gnadenvoll sich einsprechen, seine Erkenntniss erleuchten, seinen Willen stärken und heiligen. Und die hier noch offene Frage bestände nur darin, zu untersuchen, welches vermittelnden Organes sie dabei sich bedienen werde?

X.

Und diese Frage ist gerade von hier aus, nach dem Ergebniss, welches wir soeben ausgesprochen, eine doppelt berechtigte geworden. Denn das Bedürfniss einer speciellen Fürsorge der Gottheit, eines eigentlichen Beistandes derselben, drängt sich um so gewaltiger uns auf, je hülfloser jener Naturordnung gegenüber, je heilsbedürftiger überhaupt der Mensch in diesem Leben sich empfindet. Belehrt ihn auch richtige Einsicht, dass kein „Wunder" ihn vom Unvermeidlichen retten werde, so bedarf er doch um so tiefer einer mehr als menschlichen Kraft, einer ergänzenden Hülfe für seine menschliche Schwäche, um das Unvermeidliche zu bestehen. Und eine kalte Resignation vermag keineswegs dafür ergänzend einzutreten.

Dies tiefe Gefühl einer unausgefüllten Lücke, eines

Widerstreits zwischen den Wirkungen einer allmächtigen, Alles unterwerfenden Weltordnung, und dem Menschenwunsche nach einer befreienden Erhebung über das blinde Verhängniss, — dies Gefühl hat in allen weltgeschichtlichen Religionen, und in denen am entschiedensten, welche dem höchsten, d. h. einem ethischen Begriffe von der Gottheit sich annähern, den Glauben an eine Mittlerschaft zwischen jenem hohen, universalen Gotteswesen und dem Menschen hervorgerufen. Wir müssen uns ganz in das Bewusstsein dieses Conflicts vertiefen, des gewaltigsten, der das Menschengemüth treffen kann, um anzuerkennen, wie berechtigt und consequent die religiöse Lehre von einem göttlichen Mittler sei, von einem Zwischenwesen, welches selbst göttlich ist, aber doch menschenverwandt, welches dem Menschenbedürfniss menschlich nahe bleibt, mit andern Worten: mittels dessen eine individuelle göttliche Vorsehung glaublich, vielleicht im weitern Verfolge einer objectiven Welterforschung (wir gedenken hier eben einen Versuch damit zu machen) auch begreiflich werden könnte. Denn hier wäre jene Kluft, jener tiefe Abstand göttlicher Erhabenheit von unserer individuellen Hülfsbedürftigkeit wirklich überbrückt: die unendlich ferne Gottheit hätte durch eine allgemein providentielle Fügung, durch welche sie als die höchste ethische Macht nicht mehr als blosse Allmacht sich bewährt, ihre Stellvertreter in die Geisterwelt ausgesendet und so auch dem Menschen sich nahegebracht, wäre für ihn erreichbar, erfasslich geworden! Dies wenigstens wäre der allgemeine Sinn jenes Gedankens, dessen objectiver Berechtigung wir weiter nachzuforschen haben.

Wir brauchen hier nicht einzugehen auf die genauere Ausführung, in wie verschiedener Weise dieser Glaube an eine „Menschwerdung Gottes“ in den verschiedenen weltgeschichtlichen Religionen sich Ausdruck und Befriedigung gegeben habe. Man könnte darin nur einen überwundenen oder wenigstens künftig zu überwindenden „Glaubensstand-

punkt“ sehen, welchem der Höhergebildete längst entwachsen ist. Wir berufen uns daher auch diesmal auf einen Gewährsmann anderer Art, auf Goethe, den man den „Heiden“ nennt, in welchem dagegen wir den reinsten und den kräftigsten Vertreter des echt und gesund Menschlichen sehen. Jenem tiefmenschlichen Bedürfniss und Gefühle, dass das hohe, weitentfernte Göttliche durch eigene Mittlerschaft sich uns nähern müsse, um Gott für uns zu sein, verdanken wir nicht nur den Schluss seines „Faust“, sondern auch andere seiner bedeutungsvollsten Gedichte, vor allen den „Paria“, von welcher Dichtung er sagte, dass die Grösse des darin enthaltenen Grundgedankens ihn jahrelang beschäftigt habe, ehe er es wagen durfte, ihm die rechte poetische Form zu geben. Ebenso beziehen wir uns auf einen höchst merkwürdigen Aufsatz von ihm („Der deutsche Gilblas“), worin er sich zu dem Glauben an göttlich individuelle Lebensführungen bekennt, welchem man sich bei den Erfahrungen eines langen Lebens nicht entschlagen könne, die aber nach ihm ganz den Charakter einer durch innerliche Anregungen herbeigeführten menschlichen Mittlerschaft an sich tragen. (Goethe's Sämmtliche Werke [Stuttgart und Tübingen 1833], XLV, 252—256. Vgl. dazu unsere „Speculative Theologie“, 1845, III, 627—629.)

XI.

Alles indess, was sich hier geltend macht, wenn auch getragen vom Drange des edelsten menschlichen Bedürfnisses, es ist zunächst doch nur ein Postulat, ein Wunsch. Was gibt uns die Vollmacht, einen objectiven Grund für seine Berechtigung anzunehmen?

Wir antworten kurz und entschieden: die Existenz eigentlicher Menschengeschichte, die Erwägung alles Desjenigen, was inmitten menschlicher Zustände und menschlicher Thätigkeit, sowol im allgemeinen Gange der Menschheitsentwickelung, als in den Fügungen des Einzellebens

sich begibt. Sehr Vieles, und gerade das Entscheidendste, Folgenreichste, können wir uns, nach seinen psychologischen Gründen wie nach seinem historischen Entstehen, nicht anders erklären, als durch die Annahme einer mehr als menschlichen Leitung menschlicher Angelegenheiten, durch eine „Schicksalsfügung", die alle menschliche Voraussicht oder Willkür weit überragt und dieser gegenüber als völlig unberechenbare Macht sich erweist. Diese Fügung können wir jedoch, infolge voriger Erwägungen, nicht sofort für schlechthin identisch halten mit jener blos universellen Vorsehung, denn sie bethätigt ihre Wirkungen in durchaus entgegengesetzter Weise: sie widmet sich dem Individuellen, sie hat die Einzelpersönlichkeit in ihre Sorge, in ihren Schutz aufgenommen. Ja nach einzelnen, wohlbeglaubigten Thatsachen zu urtheilen, scheinen Manche wie von einem innern, warnenden, vorsorgenden, antreibenden Rathgeber begleitet zu sein, dessen prägnantestes, aber keinesfalls einziges Beispiel im Dämonium des Sokrates vor uns liegt. Diese geheimen Eingebungen haben mit dem „Gewissen", mit dem uns eingeborenen, sittlichen Urtheile nichts gemein, wiewol sie am Massstabe des Gewissens geprüft werden sollen. Ebenso wenig lassen sie sich immer auf blosse Verstandesahnung zurückführen, d. h. auf einen in seinen Prämissen dunkel bleibenden Wahrscheinlichkeitsschluss (Kap. 5, §. 6); denn sie sind gerade auf ein Bestimmtes gerichtet, welches unser Ahnen und Erwarten überschreitet, ja oftmals ihm widerspricht. Noch endlich sind sie äusserliche „Wunderwirkungen", in den allgemeinen Weltlauf eingreifende Ereignisse, dergleichen der blöde Sinn des Menschen von der Providenz verlangt; sondern innere psychische Vorgänge, welche sich niemals unserer Freiheit gewaltsam aufdrängen, durch ihren Inhalt aber die gemeinmenschliche Voraussicht und Berechnung übersteigen. Solche Thatsachen innerer Lebensführung leugnet eigentlich kein Verständiger, Welterfahrener; denn ihr Vorhandensein, wenn auch in meist

verschwiegener Wirkung, ist nicht in Abrede zu ziehen. Aber man ist bisher sehr weit davon entfernt gewesen, ihre allgemeine Bedeutung für die Wissenschaft zu würdigen oder vollends sie auf ein allgemeines Princip zurückzuführen.

Damit ist jedoch die weitere Frage noch keineswegs gelöst: ob jenes „mehr als Menschliche", jene Schicksalsfügung, innerlich und wesentlich, wenn auch nicht stets nach ihren unmittelbar erscheinenden Folgen, den Charakter des Providentiellen trage in jenem genau von uns bestimmten Sinne, ob der Glaube daran auf unabweisliche Berechtigung Anspruch habe? Offenbar wird die Entscheidung dieser Frage abhängen von der Beurtheilung des Werthes, den wir der Menschengeschichte überhaupt, sei es im Allgemeinen, sei es bis auf die Thaten und Schicksale des Einzelnen herab, beizulegen berechtigt sind.

Dabei übersehe man nicht, dass die Entscheidung über jene Frage, die Manchem vielleicht transscendent und darum unlösbar erscheinen möchte, eben damit aus allem Transscendenten hinweg in ein Gebiet verlegt wird, welches menschlicher Forschung durchaus zugänglich ist, ja in welchem der Mensch sich am meisten einheimisch weiss. Denn was dem Menschenleben in allen Fällen und in jedem einzelnen Werth gibt, darüber zu entscheiden und dess innerlich gewiss zu werden, ist fürwahr der allerzugänglichste Gegenstand seiner Erforschung. Er bedarf es nur sich selbst zu verstehen in seinem eigentlichen Wollen und Erstreben.

XII.

In Betreff dieses Werthes wären wir nun offenbar vor die nachfolgende Alternative gestellt:

Entweder ist die Menschengeschichte für den Einzelnen wie für das Ganze, ohne jeden innern Zweck und Werth, das blosse Getriebe innerlich zufälliger, blos menschlicher Handlungen, ein verworren und ziellos zuletzt im Nichts

endendes Treiben lediglich sinnlicher Kräfte und Leidenschaften: so wird ohne allen Zweifel dieser blos negative Charakter der Geschichte in den breitesten Zügen unverkennbar sich darlegen. Dann wäre in der That mit der vollsten Berechtigung „Alles eitel" zu nennen im Menschenleben, weil es als innerlich hohl, folgenlos und an sich gleichgültig sich erweist. Alle Unterschiede des Guten und des Bösen, des Grossen und des Geringfügigen wären damit verwischt in ihrer objectiven Bedeutung; sie wären blos die subjectiven Einbildungen menschlicher Convenienz oder persönlicher Eitelkeit. Wir kennen dergleichen Geschichtsauffassungen; aber sie bleiben bei den Anfängen stehen, sie scheuen sich zumeist die letzten Consequenzen zu ziehen, welche hier allein doch nur Werth haben, weil sie zur Entscheidung treiben.

Oder aber wir müssen zugestehen, dass überhaupt in der Menschengeschichte ein innerer Zweck sich vollziehe, dass dem Menschen, gleichwie jedem andern Lebendigen, eine eigenthümliche Bestimmung eingepflanzt sei, die er verwirklichen, hinter welcher er aber auch zurückbleiben könne: so wird dies gleichfalls auf unverkennbare Weise dem Bewusstsein des Menschen sich ankündigen, und die letzte Entscheidung wird nicht zweifelhaft sein können.

Fassen wir nun die bezeichnete Alternative in ihrer Allgemeinheit ins Auge, die allerdings zunächst noch viel Unbestimmtes enthält: so wird schon jetzt, trotz jener Unbestimmtheit, die Wahl zwischen beiden kaum unentschieden bleiben. Abgesehen von dem seltsamen Widerspruche, der in der ersten Annahme liegt, dass die weise Ordnung und innere Zweckmässigkeit, welche in der übrigen Natur jedem Weltwesen nach seiner Art seine innere Bestimmung, seinen scharf umgrenzten Lebenszweck anweist, in welchem er seine (relative) Vollkommenheit und sein inneres Wohlgefühl erreicht, an der höchsten Erscheinung dieser Welt, am Menschen plötzlich sich durchaus nicht mehr bewähren sollte,

dass bei ihm Alles zufällig und zwecklos verlaufe: so tritt jene gesammte Auffassung zugleich noch in den schroffsten Gegensatz mit dem wirklichen Thatbestande der Menschengeschichte. Wir sehen factisch in ihr einen Culturprocess sich vollziehen, der nicht nur im Besondern mit immer neuen Ansätzen sich wiederholt — denn kein Volk und keine Weltepoche ist ohne ihre eigenthümliche Cultur —, sondern der ebenso sichtbar, wenn auch in langsamen Perioden, die fortschreitende Perfectibilität menschlicher Zustände im Ganzen verräth, deren Ziel — wir heben dies ausdrücklich hervor - durchaus nicht im Bereiche des Sinnenlebens gefunden werden kann, ebenso wenig als ihr Bedürfniss und ihre Entstehung aus blos sinnlichen Anregungen zu stammen vermag.

Dies zuvörderst ist die grosse Thatsache, die uns den übersinnlichen Inhalt, Zweck und Werth der Menschengeschichte verbürgt, nicht blos im Allgemeinen der „Menschheit", sondern, da dies Allgemeine lediglich aus dem Zusammenwirken der Einzelgeister sich aufbaut, ganz ebenso in Bezug auf diese Einzelgeister. Jeder besitzt eine eigenthümliche, ihm eingeborene „Bestimmung". Wir berühren damit die längst festgestellten Ergebnisse früherer Untersuchungen. Jene Bestimmung ist, was wir sonst den „Genius" im Menschen nannten.

Sodann aber ist ein zweiter merkwürdiger Umstand sorgsamster Erwägung werth:

Zu jener allgemeinen Menschenbestimmung steht factisch das Individuum zu allermeist im Verhältniss der Unangemessenheit, des mehr oder minder deutlich gewussten Misverhältnisses zwischen Sollen und Vollbringen. Noch tiefer und psychologisch bezeichnender wäre dies so auszudrücken: ein unaustilgbares Gefühl der Unzulänglichkeit seiner eigenen, blos menschlichen Kraft, in theoretischer Hinsicht sowol wie in praktischer, durchdringt den Menschen; und gerade desto mehr, je entschiedener er dem Gemeinen sich

entwindet und in nur ethischem Streben seine Bestimmung erkennt. Im Bereiche der andern Menschen kann er dies ihm Fehlende nicht suchen; denn sie unterliegen den gleichen Bedingungen der Endlichkeit. Er ersehnt den Beistand einer mehr als menschlichen Kraft, Einsicht, Hülfe.

Da ist nun das Dritte nicht zu vergessen:

Jenen Beistand findet er wirklich; er erlebt ihn mit der Macht einer innern Thatsache, und die „Religion" weist ihn auf die Quelle desselben hin.

Alle diese psychischen Erscheinungen, welche in der Breite des Menschenlebens mit immer erneuerter Bestätigung unaufhörlich sich geltend machen, leiten uns mit Nothwendigkeit zum Postulat einer in die Menschengeschicke einwirkenden, ja das eigentlich Geschichtliche in ihnen hervorbringenden göttlichen Providenz. Ob dies Postulat in factischer Erprobung sich bestätige, wird davon abhangen, ob es uns gelingt, die nähern Bedingungen jener providentiellen Wirksamkeit zu erforschen.

Neuntes Kapitel.

Die Providenz in der Geschichte und die Formen ihrer Wirksamkeit.

I.

Bei dieser Untersuchung werden wir am wenigsten weit auszuholen haben. Das Werk über „Seelenfortdauer“, als dessen ergänzender „Anhang“ das gegenwärtige sich ankündigt, hat über den einzig denkbaren Begriff der Menschengeschichte, und zugleich damit auch über die Gründe für eine darin anzunehmende göttliche „Vorsehung“ so ausreichend sich erklärt, dass hier daran anzuknüpfen vollständig genügt. Indem wir, was sich uns dort ergab, kurz und bestimmt zusammenfassen, wird nur um so klarer hervortreten, was uns Neues noch zu sagen übrig bleibt.

II.

Das Charakteristische alles eigentlich historischen Geschehens, im specifischen Unterschiede von dem blos „natürlichen“, besteht darin, dass es durchaus nicht anders als mittels der Wechselwirkung freier Einzelgeister aufeinander sich vollzieht. Die natürlichen Veränderungen dagegen, welche im geschichtlichen Zeitverlauf, gewaltsam oder leise wirkend, plötzlich oder allmählich am Menschen und in

ihm vorgehen, können zwar mitttelbar das Veranlassende auch historischer Veränderungen sein, und werden es auch zu allermeist; aber an sich selbst oder unmittelbar sind sie keineswegs ein eigentlich Geschichtliches.

Diese Bemerkung, wie unscheinbar auch sie sei, ist dennoch von entscheidender Wichtigkeit. Sie beseitigt, richtig erwogen, jede naturalistische oder pantheistische Auffassung der Geschichte; denn sie verlegt den Erklärungsgrund derselben nicht in ein jenseitiges, hypothetisch anzunehmendes Gebiet von Ursachen, sondern sie sucht diese gerade da, wo sie in ihren unmittelbaren Wirkungen begreiflich vor Augen liegen: in der bewussten Motivation freier Handlungen. Die in der Geschichte wahrhaft wirkenden Kräfte sind nur die freien Einzelgeister; sie ist durchaus menschliche Freiheitsthat. Weder „Zufall“ oder ein statistisches „Naturgesetz“, noch auch ein hinter dem Vorhange der wirklichen Begebenheiten verschleiert wirkender „Weltgeist“, sind dabei im Spiele. Vielmehr muss man diesen ebenso verwirrenden als überflüssigen Unterschiebungen gründlich abgesagt haben, um überhaupt verstehen und erklären zu können, was wirklich in der Geschichte vorgeht. Zum Ueberfluss dürfen wir uns hier auf unser Werk über „Seelenfortdauer“ berufen, welches jene theils seichten, theils spitzfindig verworrenen Hypothesen hinreichend beleuchtet hat, um ihre gänzliche Grundlosigkeit erkennen zu lassen.

III.

Ist damit nun die psychologische Grundform gefunden, in der alles Geschichtliche sich vollzieht, nach welcher allein auch das Besondere und etwa ausnahmsweis Eintretende in derselben zu erklären wäre: so fragt es sich eben, ob dies auch in Betreff desjenigen gelte, was wir als die „mehr als menschliche“, als providentielle Leitung in der Geschichte bezeichnen müssen?

Die grosse, die allentscheidende Frage besteht somit

darin: theils festzustellen, ob auch im Gebiete der menschlich freien Handlungen jenes providentielle Element unverkennbar hervortrete, theils ob es dabei jener psychologischen Grundform alles historischen Geschehens sich bediene, indem es nur durch menschliche Freiheit hindurch wirkt? Mit andern Worten: ob im Ablauf der Geschichte „Werkzeuge der Vorsehung“ sich entdecken lassen und was die unzweifelhafte Signatur derselben sei?

Auch darüber, und zwar in beiderlei Hinsicht, wird uns die unbefangene Betrachtung der Geschichte nicht im Stich lassen; denn hier gilt es nur, wie so oft auch in andern Fällen, nichts Fremdes oder Entlegenes in den Gegenstand hineinzutragen, sondern genau zuzusehen, was wirklich in ihm enthalten sei, was dagegen nur Vorurtheil oder übertägige Meinungen in ihn hineingetragen haben.

Worin alles eigentlich oder einzig Geschichtliche bestehe im Ablauf sonstiger Begebenheiten, davon haben wir in dem angeführten Werke und sonst deutliche Rechenschaft abgelegt. Wir verweisen darüber ausdrücklich auf den letzten Abschnitt desselben.*) Deshalb ist es erlaubt, das doppelte Ergebniss, welches für die gegenwärtige Untersuchung daraus abfliesst, hier kurz zusammenzufassen.

IV.

Der eigentliche und einzige Inhalt der Geschichte zuvörderst ist die ethische Culturentwickelung des Menschen, das Gebiet der Cultur im ganzen Umfange dieses reichen und mächtigen Begriffes. Alles, was culturerzeugend und culturverbreitend wirkt bis auf das Kleinste und Unscheinbarste hin (beispielsweise ein erhebend tröstendes Wort, eine richtig angebrachte Wohlthat!), hat Anspruch

*) „Seelenfortdauer“, Buch 2, Kap. 4: „Der ethische Unsterblichkeitsbeweis aus dem Begriffe der Menschengeschichte: Philosophie derselben“, §. 298—372.

darauf, dem geschichtlichen Inhalt beigezählt zu werden. Alles dagegen, was in keinerlei Beziehung dazu steht, dem blos sinnlichen Bedürfniss oder der selbstischen Willkür dient, mit allen daran sich schliessenden Aeusserlichkeiten, gehört zu den an sich werthlosen, geschichtlich gleichgültigen, menschlichen Begebenheiten. Es ist unhistorisch durch und durch, weil ohne bleibend nachwirkende Folgen. Das einmal befriedigte Bedürfniss stellt alsbald sich wieder ein; wie es befriedigt werde, ist an sich völlig gleichgültig, und das Ganze verfällt dem geschichtlichen Kreislauf. Als bezeichnendstes Beispiel können uns die Naturvölker dienen, die im dumpfen Wechsel sinnlichen Bedürfnisses und sinnlicher Befriedigung stationär und unveränderlich dahinleben. Sie sind von der Geschichte noch unberührt, eben weil keine Culturveränderung an ihnen bemerkt wird.

Das Entsprechende gilt von Denen, die, mitten im Culturleben stehend und von seinen Einflüssen mannichfaltigst berührt, dennoch geistig Tauben oder Blinden vergleichbar unempfindlich ihm nebenherlaufen, deren ganzer Lebensertrag darin beschlossen ist, nach einem amerikanischen Merkworte: „geboren zu werden, erwerben zu wollen und zu sterben". Sie sind an sich selbst nicht minder unhistorisch wie jene; und nur mittelbar können sie dadurch einigen Werth erhalten, an sich selbst und für die Geschichte, dass sie Werkzeug, Veranlassung, Gegenstand irgend einer historischen Culturthat werden.

Dies sei zuvörderst über den Begriff und Inhalt der Geschichte für das Folgende festgestellt.

Was aber zweitens innerhalb dieser historischen Culturentwickelung Neues sich erzeugt und dauernd in ihr sich befestigt — so zeigte sich weiter —, das ist nicht ein Werk des Zufalls oder eines Zusammentreffens blos äusserer Umstände. Ebenso wenig vermag aber auch menschliche Willkür, verständige Reflexion oder selbstische Absicht irgend einen eigentlichen Culturfortschritt hervorzubringen. Alles

dies zeigt sich vielmehr, nach dem ewig wahren Worte Gamaliel's, als durchaus ohnmächtig „dem Geiste" gegenüber. Wir müssen daher vollen Ernstes anerkennen, dass alles eigentlich Historische, Originale, Folgenreiche, was uns die Geschichte zeigt, ebenso dem Gebiete des „Zufalls" wie den Wirkungen menschlichen Beliebens, gehe es von Einzelnen aus oder von Vielen, durchaus entrückt sei. Es ist etwas Unwillkürliches, Unvorhergesehenes, dennoch der menschlichen Freiheit durchaus nicht Zuwiderlaufendes, sie Bindendes oder Vernichtendes, was uns in den geschichtlichen Culturthaten entgegentritt.

Es kündigt sich somit in allen eigentlich historischen Wirkungen eine Macht an, die mehr als menschlichen Ursprungs ist, in deren Gebiet wir ohne Zweifel die Spuren einer „Vorsehung" in der Geschichte aufzusuchen haben. Wir würden daher dem vorigen Satze, der in seiner Berechtigung unangetastet bleibt: dass die Geschichte durchaus nur das Werk menschlicher Freiheitsthat sei, den zweiten ergänzenden anreihen müssen: dass in allen eigentlich historischen Thaten durch die menschliche Freiheit hindurch ein mehr als Menschliches sich vollziehe, welches weder Zufall genannt werden kann — denn es trägt in seinen Wirkungen ein unverkennbar geistiges Gepräge — noch auch ein zwingendes Naturgesetz; denn es vermittelt sich mit der menschlichen Freiheit aufs innigste. Es ist eine geistige Macht; wir nannten deshalb sie „Vorsehung". Aber wir haben noch nicht untersucht, wie weit in den Bereich des Individuellen hinein ihre providentielle Wirkung sich erstrecke, ob wir berechtigt seien, von „individueller" Vorsehung in eigentlichstem Sinne zu reden?

V.

Hier wäre nun Alles gewonnen, wenn es gelänge ein Doppeltes zu zeigen: theils wie in dem, jedem Blicke offen-

liegenden, völlig durchsichtigen Gebiete menschlicher Freiheitsthaten, in welchem deshalb die eigentlich wirkenden Ursachen sich nicht verbergen können, unverkennbar und deutlich ein „mehr als menschliches“ Element mithineinspiele; theils an welchen untrüglichen, von selbst für sich Zeugniss gebenden Kriterien dies höhere Element zu erkennen sei.

Wir werden wohlthun, mit möglichster Vorsicht und mit genauer Abgrenzung des Erreichbaren in dieser Untersuchung voranzugehen, indem wir namentlich das transscendente Gebiet metaphysisch-theologischer Hypothesen gänzlich vermeiden.

So kennen wir zunächst gar keinen innern Grund, in Allem und Jedem, was im Ablaufe des Weltgetriebes durch die Verflechtung von Naturursachen und menschlicher Willkür sich begibt, möge es als gross erscheinen oder klein, eine streng determinirende, keine Abweichung zulassende providentielle Vorausbestimmung anzunehmen, kurz den Begriff der „Vorsehung“ in dem Sinne zu fassen, dass sie bis ins Kleinste und Nebensächliche hin das Geschehende prädeterminire. Wir stellen dies in Abrede einfach aus dem Grunde, weil uns dafür keinerlei thatsächlicher Anhalt geboten scheint, und weil überhaupt die besonnene Forschung keine Berechtigung anerkennt, über den festen Boden thatsächlicher Prämissen hinauszugehen. Die theologische oder metaphysische Seite der Frage lassen wir daher mit gutem Bedacht unerörtert, beiläufig nur auf die „speculative Theologie“ verweisend, die da gezeigt hat, in welche Schwierigkeiten und Gewaltsamkeiten der Welterklärung jener starre Begriff einer Alles vorausbestimmenden, nichts unberechnet lassenden göttlichen Präscienz und Weltregierung die unbefangene Forschung nothwendig verwickeln müsse. *)

---

*) „Die speculative Theologie oder allgemeine Religionslehre“ (Heidel-

Um desto sicherer, unzweideutiger, und zugleich innerlich befriedigender ist das Ergebniss, wenn wir über das Walten einer Vorsehung lediglich den uns zugänglichen, Allen vor Augen liegenden psychologischen Thatbestand befragen. Wir befinden uns hier sogar in einem Gebiete, welches unsere frühern Untersuchungen vollständig aufgehellt haben. Alles beruht auf dem uns wohlbekannten, sorgfältig durchforschten Verhältniss „activer" und „passiver", originaler und empfangender Genien, deren Wechselwirkung in keiner Gestalt eigentlicher Culturentwickelung sich unbezeugt lässt. Hierin und da allein haben wir den „Finger Gottes", die Wirkungen göttlicher Vorsehung in der Geschichte zu suchen. Und hier finden wir sie auch auf das untrüglichste.

Denn was Culturförderndes, somit eigentlich Geschichtliches, in der Menschheit sich ereignet, geschieht nicht nach menschlichem Belieben, oder durch blos menschliche Ueberlegung und Betriebsamkeit. Ebenso wenig aber wirkt darin irgend ein Schicksalähnliches, „Unbegreifliches", eine verborgene, der Fasslichkeit sich entziehende Gottesmacht, sondern in offenkundigen, für sich selbst Zeugniss gebenden Wirkungen bewährt sie sich durch die stete segensreiche Erweckung von Genien im Menschengeschlecht, von Propheten jeder Art im Dienste der Ideen, die selber gar wohl sich bewusst sind, dass, was sie verkünden, nicht das Ihre und nicht „von dieser Welt" sei; und ebenso ist das Kennzeichen ihrer mehr als menschlichen Sendung das unfehlbar Zündende der „Begeisterung", welche von ihnen ausgehend ihre Umgebung ergreift und eine Gemeine Gleichgestimmter, Ueberzeugter, hervorruft. Alles, was je in die Menschengeschichte Geisterweckendes und Cultursteigerndes eingetreten ist, geschah nur in dieser Form; es war ein

---

berg 1846), dritter Theil, zweiter Abschnitt: die Welterhaltung, §. 247—250, S. 635—647.

Verliehenes, von Obenher Geschenktes; aber dennoch war es volles und bewusstes Eigenthum des Menschengeistes geworden.

Und eben in diesem niemals versiegenden Reichthum weltgeschichtlicher Genien, im unablässigen Erwecktwerden derselben gerade an der rechten Stelle des tiefsten Bedürfnisses, in der innerlich übereinstimmenden Folgerichtigkeit, mit der sie, oft in völlig unbewusster Weise, aufeinander hinweisen und wechselsweis sich bestätigen, in diesen grossen culturhistorischen Zügen, verkündigt sich uns allsichtbarlich und unwiderstehlich die Gegenwart einer ewigen Macht des Guten in der Weltgeschichte. Es ist der thatsächliche Beweis, dass eine ethische Providenz mit ewig gerechtem und heiligem Walten die menschlichen Angelegenheiten leitet, das menschlich Widerstrebende allmählich und leise von Innenher besiegt. Daran zu zweifeln ist dem Tieferblickenden ebenso unmöglich, als am Dasein der Geschichte überhaupt; denn er findet in ihr wirklich, so er nur will, den steten Durchbruch der Ideen, den definitiven Sieg des Genius über die Trägheit, den Wahn, den selbstsüchtigen Willen, die drei gleichfalls nicht aussterbenden Erbfeinde alles geschichtlichen Fortschreitens. Dies besonders hier noch erweisen zu wollen, wäre vollkommen überflüssig; man hätte den Zweifelnden darauf zu verweisen, sich vorerst gründliche Vorstellungen über das Wesen und den Werth der Menschengeschichte zu verschaffen. Den absolut Blinden aber für die Macht der Ideen in der Geschichte, den eben damit in tiefstem Sinne als „ungebildet“ Sicherweisenden wird man wol berechtigt sein vom Mitsprechen in diesen Angelegenheiten auszuschliessen.

VI.

Damit erledigt sich aber auch die zweite Seite des Problems, welche uns hier sogar vorzugsweise beschäftigt; die Frage: welches die übereinstimmende psychologische

Grundform sei, in der am Menschen und in der Geschichte die Wirkungen der Vorsehung in jenem Sinne und zu jenem Ziele hin sichtbar werden und unverkennbar sich unterscheiden von allem blos Menschlichen in der Geschichte, sowie von demjenigen, welches lediglich die Wirkung natürlicher Ursachen ist?

Als allgemeine Grundbedingung zuvörderst bleibt bestehen, dass jene Wirkungen mit der menschlichen Freiheit sich vermitteln, durch den freibewussten Geist des Menschen hindurchwirken und ihn so von Innenher zu ihrem „Organe" erheben. Die Vorsehung wirkt nur durch den Menschen hindurch, in und mit seiner Freiheit. Daraus ergibt sich ferner als charakteristisches Kennzeichen, dass mit allen eigentlich providentiellen Thaten, die auf den Menschengeist gelegt sind, auch das Bewusstsein verbunden ist, dass er nicht selber sie sich ersonnen oder gewählt habe, dass er sie als ihm „eingegebene" empfindet, endlich dass er sich bewusst ist, seine Freiheit in ihren Dienst dahingegeben zu haben. Dies Alles fasst sich zusammen im Gefühl der „Begeisterung" für jene in ihn gelegte Aufgabe.

Nach diesem Grundgesetze alles Geisteslebens können wir daher keine andern Wirkungen der göttlichen Vorsehung in der Geschichte weder finden noch anerkennen, als solche, in denen der Geist durch „Erweckung" und „Eingebung" — wir kennen keine psychologisch bezeichnendern Worte dafür, als diese uralten! — zum Werkzeuge und Ausführer Desjenigen geweiht wird, was wir nunmehr mit gutem psychologischen Rechte nicht anders denn als „Willen der Vorsehung", als das von ihr „Beabsichtigte" bezeichnen können, nach zwar menschlicher, aber um nichts weniger zutreffender Ausdrucksweise. An ein sonstiges „ausserordentliches" Eingreifen dagegen, an irgend eine äusserlich wirkende Naturfügung zu denken neben jenen begreiflichen, uns vor Augen liegenden Acten der Weltregierung, wäre ebenso überflüssig

— denn das rechte Organ ist ja schon im freien Menschengeiste zubereitet — als unzulänglich. Solches Mittel wäre aufs eigentlichste ein falschgewähltes, wirkungsloses, so gewiss etwas äusserlich Sichbegebendes, so auffallend und mächtig es wäre, keine innere Geistesumschaffung, keinerlei „Ueberzeugung" zu wirken vermag. Dies Alles sollte so klar und so allgemein zugestanden sein, dass es keiner erneuerten Erinnerung bedürfte, um Alles, was an den alten Wunderbegriff erinnert, für immer vergessen zu lassen. Aber man scheut sich oft genug, den Ballast einer für ehrwürdig gehaltenen Tradition entschieden abzuschütteln.

VII.

Wir stehen nunmehr vor dem letzten Ziele unserer Untersuchung. Es hat sich ergeben mit völlig gesicherter Thatsächlichkeit, nicht nur, dass eine „Vorsehung", sondern auch in welch eigenthümlicher Weise dieselbe die menschlichen Angelegenheiten leite, gleichwie sie in anderer, universalistischer Wirkung das natürliche Universum durchwaltet. Sicherlich ist es nur die Eine absolute Weltursache, welche in beiden Formen der Vorsehung wirkt, die in ihnen gewiss auch einträchtig wirkt und zu einem höchsten, übereinstimmenden Ziele, dessen Entdeckung auch menschlicher Forschung durchaus nicht unzugänglich ist; aber der Charakter ihrer Wirkungen zeigt sich doch deutlich als ein verschiedener dort und hier. Der Begriff göttlicher Vorsehung, wie er am Menschen und in seiner Geschichte hervortritt, trägt nicht mehr blos jenen universalistischen Charakter, wie die Betrachtung der Gesetze des Universums allein ihn uns fassen liess, der, so erhaben und imponirend er auch uns erscheinen mochte, doch die tiefern ethischen Bedürfnisse des Menschen mitnichten befriedigen konnte.

Hier nun ist das Mittelglied gefunden, sicher und erfahrungsmässig, durch welches die Vorsehung in ihren Wirkungen auch eine individuelle, dem persönlichen Bedürf-

niss entgegenkommende zu werden vermag. Dies Mittelglied ist der Mensch, indem er dazu erhoben wird, Werkzeug des „göttlichen Rathschlusses" zu werden. Und diese Bestimmung, die höchste ohne Zweifel, zu welcher überhaupt der Mensch berufen werden kann, enthält abermals nichts Zweifelhaftes, Ueberspanntes oder Phantastisches. Im Kleinen wie im Grossen, in den unscheinbarsten wie in den mächtigsten Wirkungen sehen wir sie vor unsern Augen sich vollziehen und im Charakter dieser Wirkungen selbst unverkennbares Zeugniss ihres Ursprungs ablegen.

Auch hier daher — manbemerke es wohl — ist durchaus keine Grenze zu ziehen zwischen dem Kleinsten und dem Grössten, um jenes als nichtprovidentiell und gleichgültig zu betrachten, dies als besonders unter den Willen und den Schutz der Gottheit gestellt. „Vor Gott", d. h. nach seinem wahrhaft ethischen, ewigen Werthe ist nichts grösser oder kleiner, wichtiger oder geringfügiger, unter den menschlichen Handlungen, die auf das Gute gerichtet sind, die das Böse und das Uebel — in sich und in Andern — abzuthun suchen. Denn auch im Kleinsten — in einer einfachen, richtig eingreifenden Wohlthat, in einem wirksam erweckenden, tröstenden, mahnenden Worte — ist eine wahre Culturthat vollbracht, welche wir aber nicht, sofern wir den Hergang dabei in unserm Selbstbewusstsein sorgsam beachten wollen, einer reflectirenden, langsam abwägenden Ueberlegung verdanken, noch weniger aus rein subjectivem Belieben vollbringen können — denn jede subjective Absicht dabei würde gerade den ethischen Werth unserer Handlung vernichten —, sondern zu der wir durch eine plötzlich uns überwältigende ethische Evidenz „erweckt" werden. Wir sind dann in irgend einem Grade von einer „Eingebung" ergriffen worden; und wie von jeher alle tieferblickenden Religiosen diesen Hergang nicht anders bezeichnet haben, so muss eine sorgfältig abwägende Psychologie dies durchaus bestätigen.

VIII.

Ohne Zweifel daher — und damit betreten wir ein neues Gebiet der Untersuchung — wird diese gesammte Wirkungsweise göttlicher Vorsehung auch ihre Abstufungen und eine reiche Gliederung eigenthümlicher Formen besitzen, in denen sie durch die menschliche Freiheit hindurch wirkt. Manche Persönlichkeiten werden sich finden, die vorzugsweise ausersehen sind, dies heilige Amt göttlicher Aufträge auszuführen. Aber auch hier werden wir eine ins Unbestimmbare nach unten verlaufende Abstufung anerkennen müssen, indem es kaum ein Culturindividuum geben dürfte, welchem nicht irgend einmal in seinem Leben die Regung gekommen wäre, stärker oder schwächer, in geringerer oder in grösserer Bedeutung, für einen ethischen Zweck sich zu begeistern und so in den Dienst der Vorsehung zu treten!

Diesem Glauben und diesen Erfahrungen hat nun allerdings — wir gestehen es ein — bisher mancherlei Phantastisches, ja Abergläubisches sich eingemischt, hervorgerufen durch den tiefliegenden Wunsch des Menschen, Hülfe zu suchen bei einer mehr als menschlichen Macht, da wo keine menschliche Hülfe mehr hingelangt. Dies unauslöschliche Bedürfniss einer „individuellen“ Vorsehung hat sich sogar die schlimmsten Surrogate ersonnen; aber als Bedürfniss bleibt es bestehen; und es kann auch an rechter Stelle befriedigt werden, die wir hier gerade aufzusuchen haben.

Und dabei dürfen wir hoffen, nicht in rohe Phantastik zu versinken oder leeren Schattenbildern nachzujagen; denn das Gebiet, worin wir jene providentiellen Wirkungen suchen, liegt nicht in nebelhafter Ferne oder in einer uns unzugänglichen Region, sondern unmittelbar vor uns, im Bereiche menschlichen Geistes und Bewusstseins. Ebenso besitzen wir an den allgemeinen Analogien des Geisteslebens die sichere Controle wissenschaftlicher Orientirung auch für die

Erscheinungen, welche etwa nur ausnahmsweise in diesem Thatsachengebiete sich einstellen.

Vor allen Dingen fällt in die Augen, dass die psychologische Form, in welcher die Thatsachen „individueller“ Vorsehung sich vollziehen, ganz dieselbe sei, die uns schon einmal höchst denkwürdig und bedeutungsvoll erschien: die Form der Mittlerschaft, der „Eingebung“ eines mehr als Menschlichen in das menschliche Bewusstsein, mittels deren der Mensch für den Menschen an die Stelle Gottes tritt. Die unterscheidenden Kriterien dieser psychischen Grunderscheinung haben wir bezeichnet. Aber es ist sehr der Mühe werth, auch ihren innern Charakter und ihre allgemeinen Folgen kennen zu lernen.

Durch diese einfach grosse, aber in ihren Wirkungen unendlich folgenreiche Veranstaltung löst die göttliche Vorsehung recht eigentlich vor unsern Augen und mit deutlichem Fingerzeige eines der schwersten Probleme menschlicher Forschung und stellt diese Lösung uns dicht vor Augen, ja legt sie in uns selbst hinein, sodass wir sie zu begreifen, zu erleben im Stande sind. Die scheinbar ferne, in die Unendlichkeit des Universums entrückte Gottheit tritt jetzt in fasslicher Begreiflichkeit uns gegenüber und zeigt uns ihre hülfreiche Gegenwart. Dies „kündlich grosse Geheimniss“ der Mittlerschaft wird daher mit Recht in allen weltgeschichtlichen Religionen hochgehalten; denn es erklärt wirklich und in einfach begreiflicher Weise, wie die kühnste Zuversicht des Menschengemüths, der Glaube an eine „individuelle“ Vorsehung, an eine ihm gewidmete Sorge derselben, nicht eitel sei oder geradezu widersinnig.

IX.

Durch alles Obige ist nun aufs tiefste und umfassendste bezeichnet theils der allgemeine Charakter jener göttlich-menschlichen Wirkungen, theils die äussere Erscheinungsweise derselben in der Geschichte des allgemeinen wie des

individuellen Geisteslebens. Dies gerade ist das Charakteristische derselben, dies zugleich das Gotteswürdige und Gnadenvolle, dass die Vorsehung in jenen „Eingebungen" den Menschen durchaus an ihre Stelle setzt und ihm als seinen eigenen Ertrag gönnt, was in Wahrheit die göttlichen Kräfte in ihm vollbracht haben.

Daher auch der äussere Charakter jener eigentlich providentiellen Wirkungen! Sie drängen sich niemals als ein abstract Uebernatürliches oder Uebermenschliches mit auffallender Handgreiflichkeit ein zwischen die übrigen menschlichen Handlungen, sodass man mit empirischer Sicherheit oder nach äusserlichen Kennzeichen zu behaupten vermöchte, hier allein habe der „Finger Gottes" sich gezeigt, da oder dort aber nicht — dies ist der beständige Streitgegenstand der historischen Religionen untereinander, welche daher, irrthümlich, äussere Beglaubigungen suchen —; sondern jenes „Eingegebene" versteckt sich stets in den Namen des Menschen, lässt diesen für sich eintreten und den innern Lohn dahinnehmen, der im Bewusstsein des „reinen" und des „guten" Willens unaustilgbar liegt.

Darum aber wirkt es auch nur durch die Freiheit hindurch und nur dergestalt, dass das Bewusstsein dieser Freiheit stets und ausdrücklich die Handlung begleitet. Dies ist sogar eine sehr wichtige Nebenbestimmung, der wir volle Aufmerksamkeit zu widmen haben. Die „guten Regungen", welche ein bestimmtes Handeln oder Unterlassen von uns fordern, treten im Bewusstsein niemals als zwingende Gewalt hervor, auch nicht einmal mit der Macht eines unwillkürlichen Triebes oder eines unbestimmten Instincts — dergleichen Antriebe wir in unserm Bewusstsein sehr mannichfaltige und unverkennbare besitzen —; sondern sie behalten überall und übereinstimmend die Gestalt einer leisen, aber durchaus bestimmten und ausdrücklichen Mahnung, welcher Gehör gegeben werden kann, die aber auch versäumt zu werden vermag.

Schon die Form dieser psychischen Thatsache, welche die deutlichste Analogie zeigt mit dem Wechselverkehr, der zu gleichem Zweck und mit dem gleichen Erfolg im bewussten Sinnenleben zwischen den Geistern besteht, schon diese Form leitet uns auf die Folgerung, in jenen rein innerlichen, aber durchaus individuellen, und im Zutreffenden ihres Inhalts das offenbare Gepräge eines Willens und einer Absicht tragenden Mahnungen nicht lediglich einen aus dem eigenen Innern emporquellenden „instinctiven" Antrieb zu finden, sondern alles Ernstes darin die Einsprache und Anregung eines fremden, offenbar höhern Geistes anzuerkennen.

X.

Dass diese Folgerung zugleich in der Consequenz alles Vorhergehenden liege, ja dass sie nach den bisherigen Prämissen nicht nur die natürlichste, sondern geradezu die einzig gründliche sei, wird kaum geleugnet werden können. Dennoch wird man wahrscheinlich dem Ungewohnten und Befremdlichen dieser Behauptung, wenigstens in den Kreisen bisheriger Bildung, vorerst die Beistimmung versagen, indem die Meisten von nichts unangenehmer berührt werden, als wenn versucht wird, die Ansichten, über welche die „Gebildeten" längst einverstanden sind, unsanft anzutasten oder gar sie in ihrer Unzulänglichkeit blosszulegen. Um hier indess der vorschnellen Weigerung einiges Besinnen anzuempfehlen, können wir nichts Besseres thun, als abermals auf den grossen Altvater Goethe uns berufen. Dieser hat in einer oben schon angeführten Stelle *) mit weisheitsvoller Bescheidenheit und mit der richtig gefühlten Demuth, die allein hier am Orte ist, über jenen wichtigen Gegenstand sich also geäussert:

*) Sämmtliche Werke (1834), XLV, 252 fg. (Der ganze Zusammenhang daselbst verdient nachgelesen zu werden!)

Wenn man in einem langen Leben gar oft Gelegenheit habe, Beispiele einer göttlichen Führung anzuerkennen, welche eben nur in einem unwillkürlich in uns erregten Thun oder Unterlassen bestehe, die jedoch antreibend oder warnend genau den gegebenen Umständen entspricht — was er Alles an selbsterlebten Beispielen treffend erläutert —: so warnt er dabei vor der „Anmassung“, solche Scenen willkürlich herbeiführen zu wollen und so gleichsam „mit einem so wichtigen Auftrage Scherz zu treiben“, indem man es wage, „sich selbst zu einem Werkzeuge der Vorsehung zu berufen“. Dann aber fügt er abschliessend hinzu: „da sich, praktisch genommen, Glaube und Aberglaube hierin nicht unterscheiden lasse“ — auch wir mussten, nur anders ausgedrückt und motivirt, dasselbe bemerken —: so thue man am besten, solche Aufmahnungen als symbolische Andeutungen, sittliches Gleichniss und Erweckung des guten Sinnes zu benutzen; „denn es möchte doch immer gleich schädlich sein, sich von dem Unerforschlichen ganz abzusondern oder mit demselben eine allzu enge Verbindung sich anzumassen“.

Diese Auffassung ist für den praktischen Standpunkt des Lebens völlig genügend; denn auf diesem ist Alles erreicht, wenn man dergleichen Mahnungen Folge leistet, wenn es zu wirklicher That gekommen ist. Auch ist es charakteristisch und gerechtfertigt für den Dichter, dass er dies Gebiet als ein „unerforschliches“ bezeichnet; es ist jenes „Anonyme“ im Menschenleben, auf welches Goethe so häufig mit Vorliebe hinweist.

Wir dagegen haben uns getraut, dies Anonyme in ein uns „Erforschliches“, Klares und Durchsichtiges zu verwandeln, indem wir die allgemeine Quelle im menschlichen Bewusstsein aufsuchten, aus welcher die rechte Erklärung, aber auch die hohe Bedeutung jener Vorgänge sich ergibt. Die theoretische Erklärung bestätigt auf das ernstlichste die

praktische Deutung, welche der fromme und der sinnige Geist in solche innere Mahnungen legen muss. Denn auch theoretisch ist anzuerkennen, dass in dem Ablauf blos irdischer Dinge und umgeben von blos selbstischen Interessen, Keiner zu einer höhern Berufung emporsteigen kann, als wenn er gewürdigt werden sollte, „Werkzeug der Vorsehung“ zu sein in jenem ausdrücklichen und allereigentlichsten Sinne. Das Grosse daran ist eben, dass er selbst dazu sich nicht machen, nicht sich hineindrängen kann in jene Sphäre providentieller Wirkungen, dass er den Ruf abzuwarten hat. „Bereit sein ist Alles!“

XI.

Wir sehen uns hiermit auf eine Höhe der Weltbetrachtung gestellt, welche nicht blos die gegenwärtige Daseinsform der Menschheit überschaut, sondern auch zugleich den übersinnlichen Hintergrund derselben, die Geisterwelt, mitumspannt, ja ausdrücklich sogar in ihren Umkreis hineinziehen muss. Denn der Geisterwelt gehört ja der Mensch schon in diesem Leben unverbrüchlich an, sowie sie selbst nicht minder mit ihren geheim offenbaren Wirkungen zu ihm hinabreicht. Diese Ueberzeugung war es, in welcher wir uns durch die verschiedensten Gründe, durch Gründe psychologischer wie historischer Art, bestätigt fanden und wider welche andererseits kein einziger sachlicher oder objectiver Gegengrund aufzufinden war. Wir gewinnen damit das Recht, noch andere, bisher unerforschte Bezüge dieser Wahrheit wenigstens versuchsweise uns aufzuschliessen.

Denn vielleicht könnte es uns von hier aus gelingen, einem andern tiefgreifenden Räthsel der Geschichte Verständniss abzugewinnen, welches einer der dunkelsten Punkte für die bisherige Forschung gewesen ist, durch dessen Lösung zugleich der Begriff „individueller Vorsehung“ erst vollständig und in lückenloser Klarheit für uns gewonnen werden kann.

Wir haben nämlich bisher ein in allem geschichtlichen Verlaufe ununterbrochen mitwirkendes Element, den allgemeinen und den besondern Naturverlauf, geflissentlich übersehen und damit die Frage bei Seite gelassen, wie die „individuelle Vorsehung" diesen Eingriffen gegenüber sich verhalte? Dürfen wir behaupten, dass dieselbe auch in die natürlichen Veränderungen hinüberwirke, um sie ihren höhern ethischen Absichten, vielleicht sogar den Zwecken, ja den Wünschen des Menschen anzupassen, oder gebricht es uns an Gründen wissenschaftlicher Art zu dieser Annahme?

Der religiöse Glaube zwar kann von dieser Forderung nicht lassen; ja sie enthält ihm eine der wichtigsten und heiligsten Glaubenswahrheiten. Wir dürfen nur an den uns überlieferten heiligen Ausspruch erinnern: „dass kein Sperling vom Dache falle ohne den Willen des himmlischen Vaters", d. h. dass auch der Naturverlauf bis ins Kleinste und scheinbar Bedeutungsloseste hin überwacht sei von einer, jeden „Zufall" ausschliessenden, Alles zum Besten leitenden göttlichen Weisheit.

Sofern der Begriff einer universalen, den allgemeinen Naturverlauf leitenden Providenz, richtig verstanden und in diesen universalen Wirkungen thatsächlich angeschaut, zu den gewissesten und unwidersprechlichsten Wahrheiten gehört, darf dieser Gesammtauffassung sicherlich nicht widersprochen werden. Jener Forderung eines besondern und ausnahmsweisen Eingreifens gegenüber bleibt jedoch die gründliche und gegen sich aufrichtige Forschung zweifelnd stehen; denn sie kann, wenn sie den Bereich klarer und consequenter Begriffe nicht überschreiten will, das Bekenntniss sich nicht verbergen, dass ihr unbegreiflich bleibe, durch welche Mittel jene göttliche „Weisheit" den gleichfalls weisheitsvoll geordneten Naturverlauf unterbrechen, zu einer augenblicklichen und ausnahmsweisen Umänderung seiner gesetzlichen Wirkungen nöthigen könne?

XII.

Dass nämlich die Vorstellung einer „schrankenlosen“, d. h. willkürlichen und inconsequenten, göttlichen Allmacht einer der uncorrectesten Begriffe sei, die wir den Ueberlieferungen der alten Dogmatik verdanken, und zwar ganz ebenso aus psychologisch-ethischen, wie aus metaphysischen Gründen, dies sollte jetzt wenigstens im Bereiche der freien, von theologischen Voraussetzungen unbeengten Speculation feststehen. Dennoch kann gerade die freie, die allerwägende Forschung ebenso wenig vor dem Bekenntniss die Augen verschliessen, dass hier eine Lücke, ein noch unerledigtes Problem vorliege, nach dessen Lösung sie unablässig zu ringen habe; denn nicht blos der Glaube, sondern der Begriff einer geschichtlichen Providenz fordert, dass über jene allgemeine Naturordnung hinaus oder eigentlicher noch: innerhalb derselben und in stetigem Zusammenhange mit ihr die schützenden und bewahrenden Wirkungen einer göttlichen Vorsorge sichtbar werden müssen, die sich bis herab auf das Loos des Einzelmenschen erstrecken. Das Eigenthümliche und Schwierige des Problems ist aber darin enthalten: „dass einerseits die Wirkungen der Naturordnung nicht aufgehoben oder durchbrochen werden können — denn eben diese ist in der allgemeinen Providenz auf das festeste gegründet —, andererseits jedoch der schädliche Erfolg derselben für das Individuum, welchem in irgend einem Sinne eine geschichtliche Mission aufgetragen ist, abgewendet werden muss; denn dies fordert der Begriff und der ethische Werth der Menschengeschichte.

Hier nun hoffen wir, dass der grosse Gedanke der Mittlerschaft, durch deren Form die göttliche Vorsehung innerhalb der bewussten Menschengeschichte in deutlich erkennbaren Zügen zu wirken nicht aufhört, uns ein Mittel werde, um auch jenem erweiterten Problem eine verständliche Seite abzugewinnen. Indess müssen wir, um keine der

hier eingreifenden Gesichtspunkte unbeachtet zu lassen, etwas tiefer ausholen. *)

Die Menschengeschichte, äusserlich und empirisch betrachtet — so zeigte sich uns — ist nichts Anderes als eine Summe kleiner Begebenheiten, ein im Ganzen wie im Einzelnen schwer entwirrbares Geflecht menschlicher Freiheitsthaten und dabei mitwirkender Naturvorgänge, durch welches Alles hindurch sich dennoch das Grosse, der göttlich-menschliche Inhalt, der „Zweck" der Geschichte vollbringt. Deshalb — so durften wir weiter schliessen — müssen auch die kleinsten Fügungen, welche oft genug nur hinauslaufen auf ein unwillkürlich in uns erregtes Handeln oder Unterlassen, geleitet sein von einer universalen ordnenden Macht, einer geschichtlichen Vorsehung, ohne dass wir im Einzelnen von der Gegenwart dieser Leitung uns vollständige Rechenschaft zu geben vermöchten, noch auch einer solchen empirischen Ueberführung im Geringsten bedürften.

So weit im Vorhergehenden!

Zu jenen kleinsten Fügungen gehören nun, neben den individuellen Freiheitsthaten, ausdrücklich auch die Wirkungen des äussern, von der menschlichen Freiheit unabhängigen Naturverlaufs, welche oft genug aufs gewaltsamste eingreifen in den beabsichtigten Lauf der Dinge, und die wir daher

*) Wir verbergen uns die Schwierigkeit nicht, über diese höchst verwickelten Fragen, die mit umfassenden metaphysischen und ethischen Untersuchungen in engster Verbindung stehen, ausserhalb dieses Zusammenhanges die völlige Klarheit zu verbreiten, ohne dem Schein rhapsodischer und unmotivirter Behauptungen uns auszusetzen. Wir dürfen daher uns und dem Leser die ausdrückliche Verweisung auf die „Speculative Theologie" nicht ersparen, wo ausser den allgemeinen Principien einer theistischen Weltansicht in den beiden Abschnitten: über „die Welterhaltung als göttliche Vorsehung" (§. 228—240) und über „die Weltregierung als allgemeine und specielle Vorsehung in der Geschichte" (§. 241—250) das Wesentliche dessen enthalten ist, was wir im gegenwärtigen Werke unter neuen und erweiterten Gesichtspunkten zu zeigen suchen.

als beiherspielenden „Zufall", von glücklicher oder unglücklicher Bedeutung, zu bezeichnen gewohnt sind. Aber in Wahrheit oder in höchster Instanz kann es keinen „Zufall" geben, ebenso wenig für die Menschengeschichte, wie wir ihn in den Naturvorgängen anzuerkennen vermögen. Der glücklich oder unglücklich geleitete Lauf eines Geschosses, die Wirkung irgend eines Naturereignisses gibt nicht selten dem Menschengeschick einer ganzen Generation eine andere Wendung. Ganz ebenso wird das individuelle Loos des Einzelmenschen nicht blos gelenkt, sondern oft geradezu entschieden durch solche äussere „Zufälligkeiten". In Wahrheit und über den unmittelbaren Schein hinaus müssen daher auch diese äussern Zufälligkeiten innerlich geleitet sein von einem Gesetze, einer providentiellen Anordnung; d. h. es kann in jenen äussern Naturvorgängen keine Macht liegen, welche den ethischen Zweck des Menschendaseins, den eigentlichen Werth der Geschichte, für das ganze Geschlecht, wie für den Einzelmenschen, zu vernichten oder auch nur zu beeinträchtigen im Stande wäre. Dies und nur dies meint eigentlich der Verständige wie der Gläubige, wenn er auch in den „Zufällen" der Natur eine leitende Vorsehung anerkennt. Uns liegt es ob, diese Anerkennung zum klaren Begriff zu erheben und eben damit jedem Zweifel an ihrer Wahrheit die Spitze abzubrechen.

XIII.

In dem grossen Gebiete jener Naturvorgänge werden wir offenbar in Bezug auf den Menschen ein Zweifaches zu unterscheiden haben. Ihre Wirkungen können theils förderlicher, theils schädlicher Art für ihn sein. Die erstern lässt er sich gern gefallen; und er liebt es, darin eine besondere göttliche Fügung dankbar anzuerkennen. Die letztern erregen ihm Mismuth und Bedenken, die nur zu oft sogar

zu religiösen Zweifeln Veranlassung geben. Dem Gläubigen wird es schwer, sie mit seinen frommen Gefühlen in Einklang zu bringen. Zuletzt, um sie dennoch mit ihnen ausgleichen zu können, redet er sich ein, darin eine göttliche Strafe zu erblicken. Die wissenschaftliche Theologie ist, wenigstens im Grossen und Ganzen, in diesem Betreff über den ziemlich unbestimmten Begriff „göttlicher Zulassung" noch nicht hinausgelangt.

Die Speculation endlich, besonders in älterer Zeit, hat jene Naturthatsachen im Begriffe des malum physicum oder der „Uebel" in der Natur zusammengefasst. Was uns selbst betrifft, so haben wir uns über diesen Gegenstand im umfassenden Zusammenhange aller damit verbundenen Fragen in der „Speculativen Theologie" (S. 593 fg.) hinreichend ausgesprochen, und es sei uns gestattet, das Wesentliche davon hier herauszuheben.

Dass zuvörderst die Bezeichnungen von „gut" und „übel" in der Natur keine objective, das Wesen der Erscheinungen charakterisirende Bedeutung haben, sondern lediglich das subjective Urtheil ausdrücken, welches der Mensch aus der ihm förderlichen oder schädlichen Wirkung schöpft, die da beständig oder nur einmal aus einem gewissen Naturereigniss für ihn sich ergibt: dies liegt am Tage und bedarf keiner weitern Erinnerung. Und hiermit schiene das ganze Bedenken summarisch niedergeschlagen; denn es verriethe die höchste Unvernunft, die Gottheit zur Rechenschaft zu ziehen oder gar anzuklagen wegen natürlicher Ereignisse, welche die verworrene Meinung oder der selbstische Sinn des Menschen für ein „Uebel", für ein „Nichtseinsollendes" erklärt. „Nur der stolze oder der eigenwillige Sinn des Menschen erdenkt sich eine göttliche Allmacht und Weisheit, welche allein seinen Wünschen diene, und wagt an ihnen zu zweifeln, wenn er darin nicht sich gewillfahrt sieht, während er dem im Einzelnen ihm unerforschlichen Gange der Natur sich zu unterwerfen hätte, dessen allgemeine Wohl-

ordnung und Harmonie für ihn feststehen muss" (a. a. O., S. 595).

Aber wie wahr und wohlbegründet dies Alles auch sei, so hat das Problem noch eine andere, ungleich wichtigere Seite. Nicht eigentlich darum handelt es sich bei diesen Fragen, was dem Menschen in Betreff seiner äussern Erfolge gut oder böse erscheint innerhalb der Naturvorgänge, sondern davon: welch ein inneres Verhältniss diese zu seiner ethischen Bestimmung und somit auch zur Verwirklichung des Zweckes der gesammten Menschengeschichte besitzen? Soll es in der That dabei sein Bewenden haben, dass der Mensch und seine ethischen Erfolge im Ganzen wie im Einzelnen einer „blinden", d. h. um ethische Zwecke unbekümmerten Naturmacht preisgegeben seien, dass diese ihn in seinem Wesen und Werke dauernd anzutasten vermöge? Herrscht definitiv dennoch nur ein allunterwerfendes, allzerstörendes „Naturgesetz" auch über dem Menschen, waltet keine „Gottheit" über ihm?

Wenn wir dies alles Ernstes behaupten, wie wir es müssen, sofern nicht alles sonst dem Menschen Gewisseste Lügen gestraft werden soll: so fragt es sich dennoch, wie dem Thatsächlichen, täglich Sichereignenden gegenüber, welches sich um ethische Zwecke sehr unbekümmert zeigt, eine gründliche Lösung dieser Antinomie sich finden lasse? Und der Begriff dieser Antinomie ist eigentlich die am schärfsten zugespitzte Gestalt des Problems, welches uns bisher beschäftigt hat, der Frage nach der Möglichkeit individueller Vorsehung innerhalb der allgemeinen.

XIV.

Für die höchste, definitive Lösung dieses Problems müssen wir folgerichtig uns auch auf den höchsten Standpunkt der Weltbetrachtung stellen, indem wir durch das Vergängliche, Phänomenale der Dinge hindurch ihren realen,

unvergänglichen Kern aufsuchen, somit auch dasjenige, was den Menschen betrifft und was wahrhaft ihm angehört, „sub specie aeterni“ betrachten. Dann aber wird auch jene Antinomie, wenigstens nach der einen Seite hin, völlig und aus dem Grunde gelöst, weil das eine Glied derselben als das blos Phänomenale, an sich Wirkungs- und Bedeutungslose sich erweist. Wenn wir den Menschen als ein an sich ewiges, dem Loose der Vergänglichkeit entnommenes Wesen begreifen müssen: so verschwindet auch für die Beurtheilung seines äussern Lebenslooses völlig der Massstab vergänglicher Erfolge oder vorübergehender Misgeschicke. Einem an sich ewigen Wesen kann kein vergängliches Geschehen, kein noch so schweres äusseres Uebel ein dauerndes Weh bereiten. Es ist ihm lediglich ein phänomenales Nebenereigniss, unfähig den Menschen in seinem dauernden Wesen und Werthe zu beschädigen. Dies ist eine so unbestreitbare Folgerung aus der Grundansicht, die wir von der Bedeutung des Menschen fassen mussten, dass sie auch bis ins Einzelne hin ihre Kraft bewähren kann; und hierin liegt auch die definitive Lösung jenes Zweifels und der gründlichste Trost.

Denn die Gewissheit von der innern Ewigkeit unseres Wesens, der phänomenalen Nichtigkeit alles Dessen gegenüber, was von Aussen an uns herantritt: diese Doppelüberzeugung verwandelt, wie mit einem Schlage, auch das Urtheil über den Werth irdischer Dinge, weltlicher Erfolge oder Misgeschicke. Dauernd in unser Selbstgefühl aufgenommen und mit energischem Bewusstsein unser Leben begleitend, verleiht diese durchschlagende Ueberzeugung ganz von selbst einen so unzerstörbaren Muth des Leistens und des Ertragens, eine solche ethisch gereifte, mild gelassene Lebensauffassung, dass alle Erfahrungen äussern Glückes oder äusserer Widerwärtigkeit vor ihr ins Bedeutungslose verschwinden.

XV.

Auf diesem Standpunkt endlich, welcher der allein in letzter Instanz begreifende ist und darum inappellabel bleibt, schwindet nun auch für die Beurtheilung individueller Lebensfügungen das Bedürfniss einer das Einzelne rechtfertigenden, trostspendenden „Theodicee". Denn von hier aus erklärt sich vollständig, warum es bei allen solchen Fragen eine deutlich erkennbare Grenze der Begreiflichkeit und des Unbegreiflichbleibenden geben müsse.

Was der Mensch sei nach seinem Wesen und nach seiner epitellurischen Bestimmung, ist ihm durchaus begreiflich und sicher erkennbar, nicht nur im Allgemeinen, sondern auch, so er es will und Bedacht darauf nimmt, nach seiner persönlichen Lebenslage und jedesmaligen Lebensaufgabe. Jenes Beiherspielende dagegen, die günstigen oder ungünstigen Natureinflüsse, die tausend Zufälligkeiten, die sein äusseres und inneres Leben begleiten, bleiben ihm selber unbegreiflich, der Wissenschaft vollends werthlos und unzugänglich, weil sie aus einer unabsehbaren Verflechtung rückwärtsliegender Ursachen und Wirkungen hervorgehen, deren innerer Zusammenhang sich jedem menschlichen Blicke entzieht. In dieser Hinsicht hat er sein äusseres Loos allerdings als ein ihm „unbegreifliches Schicksal" dahinzunehmen.

Aber statt dessen kann die gründliche Einsicht ihm zur Seite stehen, die theoretisch wie praktisch gleich vollgenügend sich erweist, dass er jenes äussere Geschick, ob günstig oder ungünstig, als ein Element sittlicher Bewältigung betrachten müsse, an dem er sich zur freien Persönlichkeit zu erziehen und die Kraft dieser Persönlichkeit zu erproben habe; denn in die freie und die bewusste Persönlichkeit allein ergiesst sich das ewige Wesen des Menschen. Was durch diese gethan, mit freier und bewusster Kraft, ist daher auch für sie von schlechthin ewigen Folgen.

Es ist ein Wachsen des innern, ewigen Menschen, welchem eben darum Alles zum Besten gereicht.

In diesem sittlichen Kampfe mit der eigenen Selbstsucht, wie mit den widerstrebenden Elementen des äussern Lebens, ist endlich der Mensch nicht beistandlos sich selbst überlassen; und dies ist der zweite Gesichtspunkt, der sich der Erwägung bietet. Eine höhere, mehr als menschliche Kraft kommt ihm zu Hülfe, wenn er „darum bittet", d. h. wenn er der leise sich meldenden, stets bereiten, selbstentsagend sich hingibt. Aber auch dies ist nichts Transscendentes oder schwärmerisch Erhofftes, sondern mit thatsächlicher Gewissheit zu Erlebendes und tausendfältig Erlebtes. Und darin endlich liegt die vollständige und — meinen wir — auch vollgenügende „Theodicee". Wir vermögen zu begreifen, ja wir können bis ins Persönliche hinein erfahren, in welcher Art die allgemeine göttliche Vorsehung zur individuellen, dem besondersten Bedürfniss sich hingebenden werde und wie sie mit unablässiger Treue als solche sich erweise.

XVI.

Damit ist jedoch eine andere Seite dieses reichen Gegenstandes noch nicht berührt, viel weniger erledigt. Versuchen wir darüber noch einige Andeutungen.

Die Erfahrung weist uns in einzelnen, dennoch wohlbeglaubigten Fällen auf ein Gebiet providentieller Wirkungen hin, welche der ganz bestimmten Lage, dem augenblicklichen Bedürfniss des Individuums sich anpassen, dem sie gelten, und die damit das Gepräge tragen, speciell und mit bewusster Freiheit beabsichtigte zu sein. Es sind „Eingebungen", welche plötzlich uns ergreifen und bestimmend auf unsern Willen einwirken, ohne jedoch ihn absolut zu binden oder ausser Kraft zu setzen. Die psychologische Form, in der sie auftreten, ist eine verschiedene: von der dunkeln, bildlosen Ahnung an bis zu eigentlichen

Gesichten (Vorschau oder Fernschau) im Traume oder im Wachen. Ihr Charakter ist jedoch der gemeinsame, dass sie warnend oder verhütend, antreibend oder abhaltend, genau das Rechte, Angemessene bezeichnen, welches die Person aus sich selbst nicht zu finden vermocht hätte.

Hier nun wird auch der nüchternste Verstand sich bekennen müssen, dass diese sinnvoll eingreifenden „Zufälligkeiten" eben nicht als blosser Zufall zu beurtheilen seien, dass aber auch die Erklärung lahm und schielend bleibe, den Grund davon in einem „höher gesteigerten Ahnungsvermögen" des Subjects zu suchen. Denn wie schon oben (Kap. 7, §. 11—12) gezeigt wurde, können subjective Ahnungsvisionen, welche allerdings stattfinden und ihre volle Berechtigung haben, doch nur Solches betreffen, was in den (vielleicht vorbewussten) Bereich des Subjects fällt, nicht aber Solches, was schlechthin ausserhalb dieses Bereiches liegt. Hier wird nur die Annahme zutreffend sein — denn sie allein erklärt wirklich, worauf es dabei ankommt —, dass die Mittheilung eine beabsichtigte sei und dass sie von einem andern, zugleich vollkommenern, umfassendern Bewusstsein herrühre.

Für solche Deutung hat sich jedoch in der bisherigen Wissenschaft keinerlei Anknüpfungspunkt ergeben; für diese bliebe sie ein Absprung von allen gewohnten Ansichten. Und deshalb sind jene Thatsachen mit Mistrauen, ja mit Misfallen beurtheilt und an „ihren" (unbekannten) „Ort gestellt worden".

Ganz anders verhält die Sache sich für uns! Wir erkennen darin nur ein besonderes Beispiel der uns schon bekannten und nach ihrer allgemeinen psychologischen Form als „Phantasieübertragung" bezeichneten directen Einwirkung von Geist zu Geist, hier von einem Geiste höherer Ordnung in den niederern, beschränktern. Da die Grunderscheinung eine unableugbare, in den verschiedensten Gestalten unaufhörlich sich bethätigende ist, welche sogar, wie

wir zeigten, allem bewussten Menschenverkehr unbemerkt zur Seite geht: so müssen wir auch die seltnere Form derselben in ihrem thatsächlichen Bestande anerkennen.

Aber auch dies Seltnere und in seiner Wirkung Bedeutungsvollere vollzieht sich nach demselben grossen Gesetze der „Mittlerschaft", welches wir schon im gegenwärtigen Leben und in unmittelbarer Erfahrung wirksam sehen, indem der Menschengeist, durch höhern Einfluss angeregt, auch irdischer Weise dem Brudergeiste ergänzend zu Hülfe kommt, eine providentielle Mission an ihm ausübt. Wir haben indess keinen Grund zur Annahme, dass dies segensvolle Wechselverhältniss zwischen den Geistern, auf welchem im gegenwärtigen Leben eigentlich alle Culturentwickelung beruht, durch den Tod gestört werde. Es bestehen vielmehr dringende Wahrscheinlichkeitsgründe des Gegentheils, indem der höher beseligte Geist williger und befähigter gedacht werden darf zu solcher providentiellen Leistung, zu solcher Mittlerschaft, die für beide Theile, den helfenden wie des Hülfe empfangenden, gleich beseligend, das höchste erreichbare Menschenverhältniss ist. Und weiter dürfen wir vermuthen, weil es irdischer Weise also sich findet, dass dies Gesetz wirksamer Liebe durch die ganze Geisterwelt hindurchreichen möge, die Bürgschaft einer stets im Verborgenen uns umgebenden „individuellen Providenz"!

Aber zugleich liegt in der allgemeinen psychologischen Form, in der diese Eingebungen sich vollziehen, der Erklärungsgrund, warum sie niemals den Charakter gemeiner, handgreiflicher Thatsächlichkeit annehmen können. Diese Erlebnisse bleiben ihrer Natur nach geheimster persönlichster Art. Sie können factische Wahrheit nur für denjenigen besitzen, der sie erlebt hat, dem sie Frucht gebracht haben. Für diesen aber erhalten sie eine unüberwindliche, ihm nicht auszuredende Gewissheit. Und wem sie zugleich zu so entschiedener Ueberführung gekommen sind, der besitzt an ihnen

einen Keimpunkt höheren Lebens, den er sorgsam zu pflegen wohlthun wird; denn sein Bewusstsein ist wirklich berührt worden von einem Strale der ewigen Welt und einer übersinnlichen Gemeinschaft mit derselben. Und begreiflicherweise ist dies die höchste Thatsache, die sich überhaupt erleben lässt. Die Wissenschaft darf mit Sicherheit die Sphäre bezeichnen, die allgemeinen Gesetze kennen lehren, nach denen jene Thatsachen sich vollziehen; aber sie hat sich weise zu enthalten, über Einzelnes zu entscheiden.

Immanuel Kant begründete einst die entscheidende Einsicht, dass der menschliche Geist nichts von der äussern Natur, von Untenher, leidend empfange; dass er vielmehr jene Anregungen selbständig verarbeite nach den Grundformen des eigenen Wesens. Und bei diesem Ergebniss wird es bleiben, so lange besonnene Wissenschaft besteht. Aber nicht minder wird die zweite Grundwahrheit dazutreten müssen, zu welcher Kant wenigstens den Weg zeigte, dass dieser Geist nun dennoch nicht einsam und geistiger Weise unangeregt in sich verharren müsse, sondern dass er nach Oben (Innen) hin in steter Gemeinschaft mit der gesammten Geisterwelt bleibe, bis hinauf zum höchsten Geiste. Wir an unserm Theile haben blos versucht, diese grosse Lehre, die zugleich der urälteste Glaube der Menschheit ist, zur psychologischen Begreiflichkeit zu erheben und in einigen ihrer nächsten Consequenzen zu beleuchten.

Zehntes Kapitel.

Die Auferstehungsgeschichte und die Christophanien.

Mit vorstehenden Prämissen ausgestattet, wagen wir es, ein historisches Gebiet zu betreten, und zwar das der christlichen Urgeschichte. Wir betonen ausdrücklich, dass wir damit nicht ein theologisches, sondern ein historisches Problem zu lösen suchen, ja dass wir den theologischen Controversen, die sich an jene Fragen knüpfen, völlig fern zu bleiben wünschen, in der wohlmotivirten Einsicht, dass die tiefe, stets erlebbare und auch jetzt noch in gegenwärtigster Kraft sich bewährende Ueberzeugung von der Wahrheit des Christenthums durchaus unabhängig sei vom Glauben an rückwärtsliegende historische Begebenheiten, folglich auch vom Glauben an Christi Auferstehung. Dies ist an sich so klar und so unableugbar, dass es nicht nöthig sein sollte, der Orthodoxie gegenüber es noch ausdrücklich einzuschärfen oder gegen die Angriffe eines übergläubigen Eifers zu vertheidigen. Die echte Beglaubigung der christlichen Heilswahrheiten ist eine innere, ewig neue, gegründet im objectiven Verhältniss des Menschen zu Gott, von welchem also gearteten Glauben man daher mit der evidentesten Sicherheit sagen kann, dass die „Pforten der Hölle“ (der theoretischen

Irreligion wie der Bosheit des Willens) ihn nicht überwinden werden!

Anders jedoch erscheint die Sache — und dies kann auch für den gebildeten Gläubigen ein vermitteltes Interesse gewinnen, der über die geschichtliche Entstehung seiner Kirche sich verständliche Rechenschaft geben will —, anders erscheint die Sache, wenn die rein historische Frage verhandelt wird, wie wir die erste Entstehung des Christenglaubens uns zu erklären haben?

Diese beruht allerdings einzig und allein auf dem Glauben an eine Thatsache. Es ist das Factum der „Auferstehung", der deutlichen und unzweifelhaften Kundgebung Christi von seinem Fortleben nach dem Tode, wodurch er seinen Jüngern eben thatsächlich sich als „Sieger über Tod und Grab", als den „Lebensfürsten" erwies. Die Kraft dieses Glaubens war die Quelle der christlichen Kirche. Er war zuerst ein schlichter, reflexionsloser Glaube, nicht grübelnd über die Art und die Möglichkeit einer solchen Manifestation aus der jenseitigen Welt.

Später und allmählich, als die theologische Reflexion dazutrat — wir finden die ersten Spuren davon schon in den kaum unter sich auszugleichenden Berichten der Evangelien über die Beschaffenheit des „Auferstehungsleibes" Christi, und besonders in der dogmatischen Färbung, welche Paulus der Thatsache gab —, wurde der „wunderbare", „übernatürliche", in seiner unwiederholbaren Einzigkeit dastehende Charakter derselben immer stärker hervorgehoben. So steht im Grossen und Ganzen die Sache noch jetzt innerhalb der rechtgläubigen Theologie. Aber dies von ihr behauptete Hinausgerücktsein jener Begebenheit über den Bereich natürlicher Ursachen und allgemeiner Analogien musste die Kritik und den Zweifel nicht blos gegen die theologische Auffassung der Thatsache, sondern gegen die Glaubwürdigkeit der Thatsache selbst richten. Und dies ist bis heute im reichlichsten Masse geschehen.

Mit diesem Zweifel, dieser Leugnung ist uns jedoch andererseits für die Begreiflichkeit der Entstehung des Christenthums der feste historische Boden entzogen. Was unter Voraussetzung jenes allerdings „ungeschichtlichen" Wunders wohlmotivirt und begreiflich war, erscheint nun selbst in seinem Ursprunge als höchst wunderhaft und ungeschichtlich. Denn es gibt eine doppelte, gleich gewaltsame „Ungeschichtlichkeit", die des unvermittelten Wunderglaubens und die eines unbedingten Skepticismus gegen eine in der Form des Wunderbaren überliefert'e Thatsache, wenn durch ihre Leugnung eine klaffende Lücke in der historischen Begründung aufgerissen wird.

In dies Dilemma einer entgegengesetzten, gleichsehr ungeschichtlichen Auffassung eingeklemmt befindet sich zur Stunde die „Auferstehungsfrage"; und es ist wohlgethan, dies offen sich einzugestehen. Der scharfsinnige Gründer der Tübinger Schule hat, wie uns dünkt, dies wahre Verhältniss eher verschleiert, als mit der sonst ihm eigenen Schärfe hingestellt, wenn er in einer vielfach angeführten Stelle sich also darüber ausspricht:

„Was die Auferstehung an sich ist, liegt ausserhalb des Kreises der geschichtlichen Untersuchung. Die geschichtliche Betrachtung hat sich nur daran zu halten, dass für den Glauben der Jünger die Auferstehung Jesu zur festesten und unumstösslichsten Gewissheit geworden ist. In diesem Glauben hat erst das Christenthum den festen Grund seiner geschichtlichen Entwickelung gewonnen. Was für die Geschichte die nothwendige Voraussetzung ist, ist nicht sowol das Factische der Auferstehung Jesu selbst, als vielmehr der Glaube an dasselbe. Wie man auch die Auferstehung Jesu betrachten mag, als ein objectiv geschehenes Wunder, oder als ein subjectiv psychologisches, sofern, wenn man auch die Möglichkeit eines solchen voraussetzt, doch keine psycho-

logische Analyse in den innern geistigen Process eindringen kann, durch welchen im Bewusstsein der Jünger ihr Unglaube bei dem Tode Jesu zu dem Glauben an seine Auferstehung geworden ist: so können wir doch immer nur durch das Bewusstsein der Jünger hindurch zu dem gelangen, was für sie Gegenstand des Glaubens war, und können damit auch nur dabei stehen bleiben, dass für sie, was auch das Vermittelnde gewesen sein mag, die Auferstehung Jesu eine Thatsache ihres Bewusstseins geworden ist und alle Realität einer geschichtlichen Thatsache für sie hatte." *)

Schwerlich indess wird selbst die historische Forschung, nicht blos die „Apologetik" sich auf die Dauer mit dieser Auskunft befriedigt finden. Geschichtlich constatirt ist, behauptet man, dass wenigstens die Jünger „fest und unumstösslich" an Jesu Auferstehung glaubten; damit ist „für uns" die erste Entstehung des Christenthums vollständig erklärt. Was der innere Grund, der Kern ihres Glaubens gewesen sei, kann uns dabei völlig gleichgültig sein, ebenso wie er uns unerkennbar bleibt, da keine psychologische Analyse jetzt noch in den geistigen Process eindringen kann, der jenen Glauben erzeugte.

Ganz abgesehen jedoch von der hohen Wichtigkeit des Gegenstandes, dem es hier gilt, muss gegen diese mehr ausweichende als aufklärende Abfindung schon der allgemeine Geist der Geschichtsforschung Protest erheben. Die Geschichtswissenschaft soll, ganz analog der Naturwissenschaft

---

*) Baur, „Das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte" (2. Aufl., Tübingen 1863), S. 39. Strauss, „Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet" (Leipzig 1864), S. 289, nennt dies ein „echt historisches Wort", und „einen Denkzettel für die Apologeten". Auch H. Holtzmann in seinem mit Gründlichkeit und Unparteilichkeit erstatteten Berichte über den gegenwärtigen Stand der Auferstehungsfrage („Geschichte des Volkes Israel und der Entstehung des Christenthums" [Leipzig 1867], II, 522—533, scheint [illegible]sem Abschluss das Endergebniss des ganzen Problems zu finden.

in ihrer Sphäre, ein bestimmtes Ereigniss aus seinen historischen Ursachen erklären, nicht blos sein Dasein chronikenartig verzeichnen. Die „historische Auffassung" der Auferstehungsthatsache kann daher unmöglich blos darin bestehen, den festen Glauben der Jünger ausser Zweifel zu stellen, an dessen Existenz ohnehin Niemand gezweifelt hat; sie muss auch die Ursachen dieses Glaubens und seiner so merkwürdigen Festigkeit aufsuchen, beide in ihrer Eigenthümlichkeit prüfen, in ihrer Wirkung der Grösse ihrer mächtigen Folgen proportional machen. Dies ist der Kern der Frage, dies auch das einzige Interesse derselben. Man darf im Einzelnen sein Unvermögen bekennen, dies Ziel zu erreichen; aber man darf nicht im Ganzen dies Bekenntniss als die längst gesuchte, abschliessende Lösung des Räthsels bezeichnen.

Verdienstvoll ist es dagegen, dass bei dieser Veranlassung, stärker als vorher, auf die psychische Stätte und Quelle des Vorganges hingewiesen worden ist. Die „historische Auffassung" hat daher hier, wie in vielen andern Fällen, auf die psychologische Motivirung zurückzugehen und mehr, als es bisher geschehen, nach den allgemeinen psychischen Gesetzen und Analogien sich umzuthun, um über das Historische richtig zu urtheilen. Wenn man den echten Historiker einen nach Rückwärts gewandten Poeten genannt hat, so ist eigentlich damit gemeint jenes überall geforderte tiefere Eindringen in den psychischen Zustand der betrachteten Personen, welches uns möglichst dem nahe bringt, ihren Zustand noch einmal in uns durchzuerleben. Solche Untersuchungsweise ist nirgends unentbehrlicher, ja sie ist das einzige mit Sicherheit Leitende, wenn geschichtlich dunkle oder unvollständig bekannte Ereignisse ihre historische Beglaubigung oder auch ihre Verwerfung erhalten sollen. Was sich psychologisch als unmöglich, ja auch nur als höchst unwahrscheinlich erweist, muss als historische Hypothese sicherlich

verworfen werden. Dieser psychologische Kanon ist von je, sei es unbewusst oder bewusst, als ein unumstösslicher anerkannt worden. Auf die Kritik der heiligen Geschichte angewendet, verleiht er dieser einen ganz neuen, zugleich einen sichern Massstab. Es handelt sich dann nicht mehr von dem Gegensatze eines (äussern oder innern, objectiven oder subjectiven) „Wunders" oder seiner „natürlichen Erklärung", sondern von der Ergründung der psychischen Bedingungen, unter welchen solche Ereignisse entstehen konnten, die von der einen Seite als „Wunder" bezeichnet werden, von der andern gerade darum als „ungeschichtlich" verworfen werden sollen. Für uns macht sich der dritte Standpunkt geltend, der Versuch einer rein psychologischen Erklärung, welche eben damit das fragliche Ereigniss unter allgemeine Analogien zu bringen und nach allgemeinen psychischen Gesetzen zu beurtheilen hat.

Damit wird jedoch, was wohl zu merken, einerseits ebenso den begründeten Ansprüchen einer „natürlichen Erklärung", sagen wir besser: einer verständlichen Einsicht genuggethan, während andererseits der tief providentielle Charakter der Thatsache völlig unangetastet in seinem Rechte bleibt, welcher indess auch sonst bei allen durchschlagenden Wendepunkten der Menschengeschichte sich nicht verleugnet. Auch in dieser Beziehung ist es daher nicht nöthig, misverständlicherweise den schlechthin einzigen, ausnahmsweisen Charakter eines Ereignisses zu betonen, um es dadurch zu einem vorzugsweis providentiellen zu erheben.

Was endlich im Besondern der hier verhandelten Frage den Ausschlag gibt, ist Folgendes:

Selbst die entschlossensten Kritiker müssen den Apologeten zugestehen, dass es nur eine mächtige psychische Erschütterung, ein gewaltig ergreifendes Gemüthsereigniss sein konnte, welches die Jünger aus dem Zustande tiefer Niedergeschlagenheit, welche sie nach dem Tode Jesu befallen hatte, zu jenem neuen Glaubensleben, zu jener uner-

schütterlichen Zuversicht zu erwecken vermochte, die sie zu den ausdauernden, unwiderstehlichen, todverachtenden Verkündern eines neuen Glaubens erhob, als welche wir sie plötzlich vor uns sehen. Das Gefühl einer Gewissheit musste unversehens sie überkommen haben, gegen deren Macht jedes andere Gefühl, jede sonstige Erwägung völlig in den Hintergrund trat. In welchem Ereigniss sie den Grund dazu fanden, oder wenigstens zu finden glaubten, wissen wir. Der historisch-psychologischen Kritik wird es obliegen, zu untersuchen, welchen psychischen Charakter dasselbe gehabt haben müsse: ob es denkbar sei, um so ungeheuere und so dauernde Wirkungen hervorzubringen, es auf eine blos subjective Einbildung („Hallucination") der Jünger zurückzuführen, oder ob man aus rein psychologischen Gründen genöthigt sei, eine ausserhalb ihres eigenen Bewusstseins liegende und auf dasselbe einwirkende Ursache dafür anzunehmem. Eine dritte Möglichkeit, wie man sieht, gibt es nicht. Denn Allem blossen Betrug, absichtliche Täuschung der Jünger zu Grunde zu legen, seien sie nun die Täuschenden oder die Getäuschten, verbietet vollends der psychologische Charakter der ganzen Begebenheit. Wir kommen darauf zurück!

Vorläufig schon wird zugestanden werden müssen, dass die ursprüngliche Ueberlieferung, abgesehen von dem dabei behaupteten Wunderbaren und von den einzelnen Abweichungen der verschiedenen Berichte, welche übrigens den wesentlichen Kern der Sache nicht alteriren, an sich selbst in wohlbegründeter psychologischer Motivirung verläuft. Hier steht die mächtige Ursache mit ihren gewaltigen Folgen wirklich im besten proportionalen Verhältniss.

Sehr zu ihrem Nachtheil contrastiren damit die bisherigen Hypothesen und Erklärungsversuche, in welche man die ursprüngliche Erzählung umgedeutet hat. Wie die nachfolgende Kritik ergeben wird, enden sie in psychologischen Ungereimtheiten.

Wir selbst würden unsere Bemühung für verfehlt halten,

wenn es nicht gelänge, auf dem von uns eingeschlagenen Wege jenen Kern der Sache zu retten, d. h. begreiflich zu machen, wie aus solcher Ursache eine solche Wirkung entspringen konnte. Wir unterwerfen uns ausdrücklich diesem Massstabe der Beurtheilung.

Um bei diesem Vorhaben nicht neben das Ziel zu treffen, wird es nöthig sein, auf das bestimmteste herauszuheben, was für den Glauben der Jünger an Christi Auferstehung der eigentlich entscheidende Grund war, was ferner jener Glaube noch Weiteres in sich schloss; mit andern Worten: warum sie glaubten und was Alles für sie in diesen Glauben mit umfasst war. Erst dann, wenn Beides gleichmässig erwogen wird, lässt sich der geistige Zustand vollständig beurtheilen, in dem sie vorher und nachher sich befanden, lässt sich auch zurückschliessen auf das eigentliche Wesen der Ursache, welche jenen mächtigen Wechsel hervorrief.

Schleiermacher zwar hat ausgeführt, dass der Glaube an Christi Auferstehung und Himmelfahrt nicht zu den ursprünglichen Elementen des Glaubens an Christum gehöre. Weil er, wie aus den jüngst veröffentlichten Vorlesungen über das Leben Jesu hervorgeht, die Auferstehung als „Wiederbelebung nach dem Tode“ fasst und so in ihr eigentlich nur eine für die innere Geschichte des Christenthums unwesentliche Merkwürdigkeit sieht, getraut er sich zu sagen:

„Die Jünger erkannten in Christo den Sohn Gottes, ohne Etwas von seiner Auferstehung und Himmelfahrt zu ahnen; und dasselbe können wir auch von uns sagen; sowie auch die von ihm verheissene Gegenwart und Alles, was er von seinem fortwährenden Einfluss auf die Zurückgebliebenen sagt, durch keine von diesen beiden Thatsachen vermittelt wird.“ Deshalb, behauptet er (im „Christlichen Glauben“, Bd. 2, §. 99), könne der Glaube an jene beiden Thatsachen von jedem evangelischen

Christen nur insofern verlangt werden, als er sie für hinlänglich beglaubigt halte.

Dies ist völlig zutreffend und richtig geurtheilt, sofern es nur von der Person Christi und von der Wahrheit seiner Lehre sich handelt, nicht aber sofern es sich handelt von dem christlichen Glauben an Unsterblichkeit und ewiges Leben. Jene, die Lehre, trägt die Bürgschaft ihrer Wahrheit in sich selbst, und wer sie verkündigte, konnte dies nur thun „aus der Kraft Gottes". Wir geben zu: was sonst noch Aeusserliches bei seinem Tode und nachher vorging, eine „Wiederbelebung" aus dem (Schein-)Tode etwa, kann die innere Beglaubigung für die Wahrheit seiner Lehre und für die göttliche Kraft, welche von ihr ausgeht, nicht im mindesten verstärken.

Dagegen gehört zum Ganzen der christlichen Lehre vom Reiche Gottes und von der ewigen Seligkeit der durch Christus Erlösten allerdings der Glaube an persönliche Fortdauer als nothwendige Vorbedingung. Ja es gibt ohne ihn gar keine Religion in der vollen Bedeutung dieses Worts. Dieser Glaube an Unsterblichkeit knüpft sich aber für das Christenthum, namentlich für die ersten Christen, ganz folgerichtig und zugleich vollständig überzeugend an die von ihnen mit höchster Zuversicht geglaubte Thatsache von Christi Auferstehung und von seiner Kundgebung als der Auferstandene, an seine Gemeine.

Hieraus folgt ein Doppeltes:

Es war der Glaube an eine Thatsache, nicht an die Lehre eines Verstorbenen, welche der ersten christlichen Gemeine den Ursprung gab. Und so musste es sein, nach innerm psychologischen Gesetze. Denn „Glaube", Zuversicht zu der Wirklichkeit von Etwas entspringt nur aus der Wirkung eines unmittelbar Erlebten, oder mittelbar aus dem Zeugniss eines unmittelbar Erlebthabenden. Jener wirksame, ein neues Leben und eine sittliche Wiedergeburt erzeugende Glaube der ersten Gemeine vollends konnte nur

durch energisches Erleben einer unwiderstehlich überzeugenden Thatsache hervorgebracht werden. Es ist dieselbe psychologische Analogie, welche uns im Vorhergehenden leitete, wenn wir zeigten, dass auch für unsere gegenwärtige Bildung noch immer der Glaube an Fortdauer erst dann ein vollständiger, zugleich ein wirksam belebender werden könne, wenn er nicht blos auf vermittelten Reflexionen und allgemeinen Theorien, sondern auf der thatsächlichen Ueberzeugung von der Existenz einer Geisterwelt beruhe. Einzig aus diesem Gesichtspunkt, nach diesem psychologischen Gesetze ist auch die Erzählung von Christi Auferstehung zu beurtheilen, gleichviel zunächst, ob wir sie für Mythe halten oder ihr ein Historisches zu Grunde legen.

Daraus folgt aber fürs zweite: dass auch jetzt noch der mittelbare Glaube daran nichts weniger als etwas Gleichgültiges oder Unwesentliches sei für das Ganze der christlichen Lehre, mag man sie nach ihrer historischen Entstehung oder nach der innern Wahrheit ihrer Verheissungen beurtheilen. Vielmehr erachten wir es gerade für die gegenwärtige Zeit mehr als je geboten, nach den Prämissen, welche der jetzige Stand der Wissenschaft uns an die Hand gibt, „recht unumwunden, recht bestimmt, ohne Zweideutigkeit und Hinterhalt“, über die eigentliche Beschaffenheit und den Werth jenes Glaubens sich auszusprechen. *)

Es kann unmöglich dieses Orts sein, in das Einzelne der evangelischen Berichte über jenen Vorgang einzugehen und zu zeigen, wie weit sie übereinstimmen und inwiefern

*) Worte von Strauss („Leben Jesu für das deutsche Volk“, S. 266). deren Absicht ganz wir theilen, wenn auch unsere Ansichten weit auseinandergehen.

sie in einen schwer auszugleichenden Widerspruch auslaufen. Es ist dies seit Reimarus und Lessing wiederholt geschehen, und zuletzt noch von Strauss mit solcher Klarheit und Bündigkeit, dass am Vorhandensein eines solchen Widerspruchs nicht zu zweifeln ist. *)

Dagegen gehört es zu unserer Aufgabe, in Betreff dieser widerstreitenden Elemente näher darauf einzugehen, nach welcher Seite hin, aus innern, d. h. psychologischen Gründen, die Vermuthung einer spätern mythischen Hinzudichtung falle, was dagegen der originale, ursprüngliche Kern sein möge.

Für eine voraussetzungslose Beurtheilung fällt sogleich in die Augen, dass die überlieferten Thatsachen, einzeln betrachtet, nach zwei entgegengesetzten Seiten auseinander gehen, während sie in der ursprünglichen Erzählung ohne innere Vermittelung nebeneinander stehen. Die einen deuten geradezu auf eine Wiederbelebung des Gestorbenen: es sind die bekannten Züge vom Leerfinden des Grabes, vom Betastenlassen des Leibes, von den an ihm noch vorhandenen, sichtbaren wie fühlbaren Wundenmalen, von dem Berichte, dass der Wiedererstandene sich habe Speise reichen lassen u. s. w.

Die andere Gruppe bezeichnet dagegen auf sehr prägnante Weise den geisterhaften, visionären Charakter der Christuserscheinungen. Er tritt plötzlich, bei verschlossenen Thüren, mitten in die Versammlung der Jünger, ist ebenso plötzlich wieder ihren Augen entschwunden. Das Gleiche wird von der Christophanie an die beiden Jünger zu Emmaus berichtet. Der Eindruck, welchen er ihnen macht, ist ein unbestimmter, visionärer, sehr verschieden von dem Eindruck, den die sinnliche Gegenwart einer Person hervorbringt; erst nach seinem Verschwinden wird er erkannt.

*) Strauss, a. a. O., §. 48: „Die Auferstehung. Das Ungenügende der evangelischen Berichte.“ Vgl. besonders den Schluss des §. 48, S. 295.

Endlich deutet der Gesammtcharakter dieser Berichte darauf, dass hier nicht die Rede sein könne von einem eigentlichen, fortwährenden „Umgange“ Jesu mit seinen Jüngern in der Zeit zwischen der Auferstehung und Himmelfahrt, so mächtig seine Gegenwart und seine Worte auch jedesmal einwirkten; sondern dass wir es hier zu thun haben mit einzelnen, mehr oder minder flüchtigen und rasch wieder verschwindenden Offenbarungen, wie etwa ein Nichtmehrlebender aus der andern Welt sich manifestiren würde. Ein weiterer, geradezu entscheidender Grund für diese Auffassung ist das bekannte Zeugniss des Apostels Paulus, der seine Christusvision ausdrücklich in eine Reihe stellt mit den Erscheinungen Christi an die Jünger, durch die er seine „Auferstehung“ bewiesen habe.

Beiderlei Thatsachengruppen zugleich gelten zu lassen, ist nicht möglich; denn die eine Annahme schliesst direct die andere aus. Wie sehr man auch auf apologetischem Standpunkt betonen möge, dass wir unserm Urtheil über die Beschaffenheit und die Wirkungsfähigkeit des „Auferstehungsleibes“ eine weise Enthaltsamkeit aufzuerlegen hätten: so ist doch nicht denkbar, dass dieser Leib direct sich aufhebende physische Merkmale zugleich vereinigen könne: Betastbarkeit, also körperliche Dichtigkeit, und doch das Vermögen, widerstandlos durch dichte Körper zu dringen, „bei verschlossenen Thüren“ zu erscheinen; eine greifbare Körperlichkeit zu besitzen, welche mithin den Gesetzen der Schwere unterliegt und damit an die Bedingungen mechanischer Bewegung gebunden ist, und doch die Fähigkeit zu haben, plötzlich zu kommen und zu verschwinden, was ohne absolute Freiheit von allen diesen Bedingungen sich gar nicht denken lässt; endlich das Vermögen, Nahrung in sich zu zu nehmen, was offenbar eine ganz noch sinnliche Organisation voraussetzt und durchaus unverträglich ist mit dem Begriffe verklärter, „pneumatischer“ Leiblichkeit, die dem Bereiche solcher irdischen Bedürfnisse absolut entrückt sein

muss. Hier eine Vermittelung zu versuchen durch Ausfindung von allerlei unbewiesenen Möglichkeiten und hyperphysischen Hypothesen, kann nur immer tiefer in Zweifel und Widersprüche verstricken, sofern man auch dabei auf verständliche Begriffe zu dringen das Recht hat. Wir gestehen ein für allemal, dass wir von der Verfolgung dieses Weges weder Hülfe für das Wissen, noch Bestärkung für den Glauben hoffen können.

Wie man weiss, ist diese innerliche Unverträglichkeit der Berichte längst gefühlt worden, und eben sie hat der freiern Forschung Veranlassung gegeben zu zwei entgegengesetzten Auffassungen der Auferstehungsthatsache: einerseits sie für eine Wiederbelebung aus dem Scheintode zu erklären, wie Reimarus, mittelbar wenigstens auch Lessing, dann Paulus und Schleiermacher gethan; andererseits die Auferstehung Jesu in das Gebiet des Geistes- und Seelenlebens zu verlegen, an welcher der irdische, ins Grab gelegte Leib keinen Antheil gehabt habe. Auch für diese, übrigens an sich selbst einer verschiedenen Auslegung fähige Ansichtsweise können wir gewichtige Autoritäten anführen, neben Spinoza zunächst Hegel, dessen bekannte Worte in seiner „Religionsphilosophie" nur also verständlichen Sinn erhalten können*); dann neuerdings Strauss sammt der ganzen „Tübinger Schule"; endlich vor Allen Weisse, jedoch mit einer principiell von der vorigen abweichenden Auffassung, welche jedoch bei ihm nicht zu vollständiger Durchbildung und Begründung kommen konnte, aus Ursachen, deren wir näher gedenken werden.**)

*) Hegel, Vorlesung über die Philosophie der Religion (1. Aufl., 1832), II, 250: „Die Auferstehung gehört wesentlich dem Glauben an. Christus ist nach seiner Auferstehung nur seinen Freunden erschienen; dies ist nicht äusserliche Geschichte für den Unglauben, sondern nur für den Glauben ist diese Erscheinung."

**) Weisse, „Die evangelische Geschichte" (1838), Bd. 2, Buch 7: „Die Auferstehung und die Himmelfahrt", S. 307 fg. Derselbe, „Die Evan-

Dass die erste Auslegungsweise, die Alles auf baare Natürlichkeit zurückführt, dem Geiste der Aufklärung und der so sich nennenden „vernünftigen“ Erklärungen, welcher im vorigen Jahrhundert die allgemeine Bildung beherrschte, vollkommen entsprach, ja dass ein solcher Versuch gewissermassen nothwendig war, lässt sich nicht verkennen. Auch scheiterte er weit weniger an äussern Schwierigkeiten; denn die ursprüngliche Ueberlieferung enthält genug einzelner Züge, die eine solche Auslegung nicht nur zulassen, sondern sogar zu begünstigen scheinen. Aber die Ungeheuerlichkeit der Annahme, entweder dass die Jünger in völlig unbegreiflicher Selbsttäuschung befangen, den aus Scheintod Erwachten, Hinfälligen, in dessen Wundenmale sie noch die Hände legen durften, für den „Sieger über Grab und Tod“, für den „Erstling der Auferstandenen“ halten konnten, für den „der da todt war, nun aber lebet“; oder aber, dass die Täuschung eine beabsichtigte gewesen, sei es auch nur von wenigen „Eingeweihten“, sodass der erste Ursprung des Christenthums mit seinen gewaltigen psychischen Wirkungen doch nur auf einen Betrug zurückgeführt werden könne —: diese ungeheuerliche Unterstellung hat genöthigt, der ganzen Hypothese, wol für immer, den Abschied zu geben. An ihre Stelle ist neuerdings die „Visionshypothese“ getreten, deren Prüfung uns später beschäftigen soll. Vorerst aber beide vergleichend, können wir die Bemerkung nicht zurückhalten, dass die erstere immer noch insofern den Vorzug vor der zweiten verdiene, indem sie wenigstens eine reale, objective Ursache für die Entstehung des Auferstehungsglaubens anzugeben versucht, während die „Visionshypothese“, soweit sie wenigstens bisher ausgebildet worden ist, von einer solchen objectiven Ursache nichts wissen will,

---

gelienfrage in ihrem gegenwärtigen Stadium“ (1856), neunter Abschnitt: „Die Auferstehung“, S. 272.

sondern Alles auf subjective Einbildungen der Jünger zurückführt, d. h. auf ein objectives Nichts!

Für uns kann die nächste Frage nur die sein, welche von jenen widerstreitenden Elementen der ersten Ueberlieferung, nach allgemeinen, rein psychologischen Merkmalen, für die ursprünglichen und urkundlichen zu halten seien, welche andere dagegen die spätere Ueberlieferung hinzugedichtet haben möge, aus Gründen, über die sich gleichfalls vielleicht eine Vermuthung bilden könnte?

Wird die Frage in dieser Allgemeinheit gefasst, so scheint die Entscheidung darüber weder zweifelhaft noch schwierig zu sein. Innere historische Beglaubigung tragen jedenfalls und überall diejenigen Züge, die völlig naturgetreu der charakteristischen Eigenthümlichkeit des berichteten Vorgangs entsprechen. Diese können am wenigsten erfunden werden; oder wenn dies dennoch geschehen wäre, so könnte es nur das Werk besonnener Reflexion oder eines sicher treffenden psychologischen Instincts sein, den wir bei hochbegabten Dichtern antreffen, nicht aber voraussetzen können bei den schlichten Verfassern der christlichen Urkunden.

So sind nun unter den Zügen der Auferstehungsgeschichte die naturgetreuen, der Wirklichkeit entsprechenden offenbar diejenigen, in denen von dem plötzlichen, geisterhaften Erscheinen und Wiederverschwinden des Auferstandenen die Rede ist; die Züge ferner, mit denen vom Gesichte berichtet wird, welches dem Paulus zu Theil wurde und das er selbst den Erscheinungen Christi an die andern Jünger zur Seite stellt. Diese durchaus charakteristischen Merkmale des Plötzlichen, Ueberraschenden, aber auch in seinem Eindrucke sich wieder Verdunkelnden, wie sie nach dem psychologischen Gesetze des „Wachtraums" noch jetzt gelten bei allen analogen Vorkommnissen visionärer Art, können nicht erfunden sein, weder um für etwas objectiv gar nicht Geschehenes die rechte Einkleidung zu wählen, noch um für eine ursprünglich ganz anders ver-

laufene Begebenheit künstlich und absichtlich die Glaublichkeit zu erhöhen; sondern sie tragen, wenn irgend Etwas, das innere Gepräge urkundlicher Treue und historischer Angemessenheit.

Diese Berichte zusammengenommen bestätigen eben damit, dass, was die Evangelien „Auferstehung Christi aus dem Grabe“ nennen, die lebhafteste und eindringlichste Vision seiner persönlichen Wiedererscheinung und Gegenwart unter den Jüngern gewesen sei: kurz eine „Geistererscheinung“ intensivster Art, um das anstössige, hier aber unvermeidliche Wort auszusprechen; — nicht minder anstössig dem Nihilisten, der es unsagbar lächerlich findet, ein Ding noch nachträglich erscheinen zu lassen, was überhaupt nicht existirt, wie dem gläubig Frommen, der in jenem Ereigniss etwas Einziges, Unvergleichbares zu verehren gewohnt ist.

Um diesen Anstoss jedoch für immer und auch für den gegenwärtigen Fall zu beseitigen, bedarf es nur der Untersuchung, zu welcher die Psychologie nach ihrem gegenwärtigen Stande vollkommen befähigt ist, ob alle „Wachträume“ blos subjectiven Ursprungs zu sein pflegen, oder ob, nach allgemeinen Kriterien wie nach besondern Kennzeichen, in bestimmten andern Fällen eine objective Ursache, eine Einwirkung auf das Bewusstsein des Sehers anzunehmen sei, welche, nach erweisbaren Gesetzen der Phantasiethätigkeit, in ein visionär erschautes, den (Schlaf-)Traumbildern analoges Sinnenbild sich einkleiden müsse. Wir glauben über jene keineswegs müssige oder unerhebliche Frage in der „Psychologie“ aus den allgemeinen Prämissen unserer Theorie entschieden zu haben. In gegenwärtiger Abhandlung ist sie von neuen Seiten beleuchtet worden; und eben diese ganz allgemeinen Gründe, die mit theologischen Controversen oder apologetischen Neigungen nichts gemein haben, lassen uns auch über die „Auferstehungsgeschichte“ eine

andere Meinung fassen, als die bisherige nach zwei entgegengesetzten Seiten es war.

Dagegen lässt sich unseres Erachtens sehr wohl erklären, wie dem eigentlichen Kern der Thatsache die entgegengesetzten realistischen Züge von dem Leerfinden des Grabes und dem Verschwinden des Leichnams an bis zum Betastenlassen seiner Wundenmale und dem Speisenehmen des Auferstandenen sich sagenhaft anbilden konnten, gerade in dem Interesse, jenen Kern zu retten, d. h. um die „Auferstehung" glaubhafter zu machen und jeden Verdacht einer Selbsttäuschung der Jünger, einer Uebereilung ihres Urtheils zu entkräften. Es ist nämlich durch directes Zeugniss erweislich, dass nach der Vorstellungsart jüdischer Rechtgläubigkeit, wie die Pharisäer im Gegensatz zu den Sadducäern sie repräsentirten, die persönliche Fortdauer gerade nur als „Auferstehung von den Todten", als „Erweckung aus dem Grabe" gefasst wurde. Paulus in der „Apostelgeschichte", vor das Synedrium in Jerusalem geführt, beruft sich bei den Pharisäern in Betreff seines Glaubens an Christi Auferstehung ausdrücklich auf ihren allgemeinen Glaubenssatz von der Auferstehung, und vor König Agrippa fragt er ebenso ausdrücklich: „ob es bei ihm und den Seinigen für so unglaublich gelte, dass Gott Todte auferwecke", d. h. dass der Geist unsterblich sei und folgerichtig auch noch nach dem Tode sich manifestiren könne? So sehr und so vollständig deckten sich jene beiden Begriffe.

Dass ferner im damaligen Volksglauben jede Geistererscheinung für eine wirkliche Auferstehung, für ein „Hervorgehen aus dem Grabe" gehalten wurde, geht aus einem merkwürdigen bisher zu wenig beachteten Nebenzuge jener Erzählung hervor, welcher uns später noch in anderer Richtung beschäftigen soll; es wird nämlich zugleich berichtet: bei Christi Tode hätten „die Gräber sich geöffnet und stunden auf viele Leiber der Heiligen, die da schliefen, und gingen aus den Gräbern und kamen nach seiner Auferstehung

in die heilige Stadt und erschienen Vielen". Nach dieser prägnanten Erzählung wurde somit jede Geistererscheinung einerseits gefasst als eine Auferstehung aus dem Grabe, andererseits mit beiden sofort die Auferstehung Christi auf eine Linie gestellt. *)

Aus diesem Vorstellungskreise ging nun auch der Bericht vom Wiedererscheinen Christi nach seinem Tode hervor. Er musste unwillkürlich und unabsichtlich das gleiche Gepräge erhalten; dann aber konnte er gar nicht anders denn als leibliche Auferstehung bezeichnet werden; und wenn er Glauben finden sollte, musste der Erweis darauf gerichtet sein, gerade die Leiblichkeit derselben zu constatiren.

Hierbei an wissentlichen Betrug oder an absichtliche Erdichtung zu denken, ist völlig unstatthaft; und etwa uns zu Gemüthe zu führen, zu welchen moralischen Anklagen gegen die Jünger und ersten Bekenner des Christenthums unsere Auffassung Veranlassung geben könnte, wäre vollends ebenso unpsychologisch als unhistorisch. Es steht fest, dass die Erzählungen der Evangelien (den Streit über die Authentie des vierten Evangeliums hier bei Seite gesetzt) nicht die Berichte von Augenzeugen, sondern aus mehr oder minder vermittelter Ueberlieferung geschöpft sind. Die Tradition aber kann ihrer eigenen Natur nach, die stets frei und lebendig das Ueberlieferte reproducirt, niemals beim Allgemeinen oder bei unbestimmten Umrissen stehen bleiben. Sie entwirft ein lebensvoll ausgestaltetes Bild, mit Nebenzügen, die zur Veranschaulichung dienen, die aber gerade darum unhistorisch sind. Dies thut sie unwillkürlich, vom Drange des Interesse an der Sache ergriffen, und im eigenen guten Glauben, dass es nicht anders als „etwa so" sich habe begeben können. In solchen kleinen Nebenzügen, die bald

*) Die Sage von der Auferweckung der Frommen des Alten Testaments bei Christi Auferstehung findet sich auch in den Ignatianischen Briefen, die um die Mitte des 2. Jahrhunderts entstanden sein sollen (an die Magnesier, 9). Vgl. Strauss, Leben Jesu, S. 56.

so bald anders lauten, wird gerade der geübte historische Blick das in der fortschreitenden Tradition allmählich Hinzugedichtete erkennen.

Diese Erweiterung und Hinzudichtung, die verschiedenen, bis ans Legendenhafte anstreifenden Abweichungen in den Berichten, liegen aber im gegenwärtigen Falle durchaus nur auf der Seite, welche wir als die realistische bezeichnen mussten. Die frühesten und darum beglaubigtsten Zeugnisse von der Auferstehung dagegen, welche wir kennen — es sind die des Paulus und des Verfassers der „Apokalypse", welche wir nach neuern Forschungen gerade zu den ältesten Werken des neutestamentlichen Kanon zu zählen haben —, diese Zeugnisse bezeichnen die Auferstehung zwar nur in allgemeinen Zügen, aber in solchen, welche allein den Gedanken an eine geistige Wiederkunft Christi, an „Christophanie" übrig lassen, ja diesen Charakter derselben gerade hervorheben, indem sie dieselbe zum Ecksteine unseres Glaubens an ein ewiges Leben machen.

Hiermit ist nun nach der einen Seite ein Entscheidendes gewonnen. Diejenige Auffassung, welcher selbst Schleiermacher anhing, und die auch jetzt noch hier und da in nachwirkenden Spuren sich kundgibt, dass Christi Auferstehung nur Wiederbelebung aus Scheintod gewesen sei, darf nunmehr aus historischen Gründen wie aus den Zeugnissen selbst als beseitigt gelten. Denn gerade die Züge der Erzählung, die wir aus den angegebenen innern Merkmalen für die originalen, nicht durch spätere Zudichtung hinzugefügten halten können, schliessen diese Auffassung geradezu aus. Aber auch die innern Widersprüche, die gezwungene und doch kleinliche Dürftigkeit dieser Erklärungsweise im Ganzen haben Weisse im angeführten Werke (siebentes Buch: „Die Auferstehung und die Himmelfahrt", II, 305 fg.) und selbst Strauss (Leben Jesu, §. 47) so schlagend und eindringlich gezeigt, dass von ihr eigentlich nicht mehr die Rede sein kann. Fürwahr, kein christlicher

Apologet hätte kräftiger und überzeugender darthun können, dass eine blosse Wiederbelebung Jesu nimmermehr der Wendepunkt zu einem neuen Glauben zu werden vermochte, als jene beiden Forscher es gethan, die eben damit gezeigt haben, dass die freie, die voraussetzungslose Forschung ebenso neu aufzubauen vermöge, als sie Unhaltbares zu beseitigen weiss.

Wir wenden uns nunmehr der andern, der „Visionshypothese" zu, um sie nach demselben, rein psychologischen Massstabe einer Erprobung zu unterwerfen. Nach der frühern, mehr nur beiläufig geäusserten Vermuthung: „die Auferstehung möge wol auf visionären Zuständen der Jünger beruhen", ist eine sorgfältige Begründung dieser Hypothese erst in neuerer Zeit versucht worden; von Strauss in negativem Sinne, von Weisse mit dem sehr bemerkenswerthen Unterschiede, dass er dabei nicht nur die Möglichkeit, sondern sogar die hohe Wahrscheinlichkeit einer objectiven Ursache jener Visionen, einer wirklichen Geistermanifestation des gestorbenen, aber dadurch seine „Auferstehung", sein Fortleben in der Geisterwelt, *factisch* erweisenden Meisters zulässig fand, indem nur auf diese Weise, wie er ausführlich und überzeugend begründet, die Entstehung eines so felsenfesten Glaubens an die Auferstehung bei den ersten Christen hinreichend erklärbar sei.

Strauss hat diese Ansicht summarisch mit dem Spottworte bekämpft, dass es sich seltsam ausnehme, Christus nach seinem Tode „spuken", als „Gespenst" umhergehen zu lassen. Wir können dies Spottwort als ein mit grosser Geschicklichkeit gewähltes bezeichnen, indem es statt aller Gründe die Sache selbst in schreienden Miscredit bringen musste bei den Orthodoxen nicht minder, wie bei den Aufgeklärten. Aber eine objective, sachliche Widerlegung finden wir nicht darin; ja wir können die erste Quelle dieser Ani-

mosität doch nur finden in seinem bekannten, fast antipathischen Widerwillen gegen Alles, was mit dem Unsterblichkeitsglauben zusammenhängt. „Der Glaube an das Jenseits ist der letzte Feind, der überwunden werden muss“, behauptet Strauss noch immer, nach der ganzen Haltung, die er seinem „Leben Jesu für das deutsche Volk“ von der Widmung an seinen Bruder bis zum Schlusse gegeben hat. Und wir müssen Consequenz darin finden; indem es seinem durchdringenden Scharfsinn sich freilich nicht verbergen kann, dass mit dem Zugeständniss der Substantialität und innern Ewigkeit des Individualgeistes die Consequenzen seiner Gotteslehre und seiner gesammten pantheistischen Weltansicht dahinfallen würden. Wie er ferner bei seiner lediglich negativen Auffassung der Visionshypothese den schon angedeuteten Schwierigkeiten zu begegnen sucht, wird der Verfolg zeigen.

Renan, der französische Forscher, theilt die Gesammtansicht der „Visionshypothese“, gibt ihr aber noch eine besondere, dem französischen Geiste vielleicht zusagende, geistreich gemüthliche Deutung. Den Frauen, namentlich Marien Magdalenen, ist der Herr zuerst erschienen, an deren Anlage zu ekstatischen Zuständen uns der Bericht nicht zweifeln lässt, dass der Herr ihr Dämonen ausgetrieben. In Folge dieser Anlage und ihres tieferschütterten, trostbedürfenden Zustandes entwickelte sich ihr die tröstende Vision des aufgestandenen Meisters. Dass sie selbst der Vision glaubte, war selbstverständlich. Dass sie diesen Glauben auch unter den Jüngern auszubreiten vermochte, müssen wir aus der Thatsache seiner wirklichen Verbreitung schliessen. „Der Ruhm des Auferstehungsglaubens gehört der Maria von Magdala. Nach Jesus ist es Maria, welche zur Gründung des Christenthums am meisten beigetragen hat. Königin und Schutzheilige der Idealisten hat die Magdalenerin besser als Jemand es verstanden, ihrem Traume Dauer und Festig-

keit zu geben und die heilige Vision ihrer hingerissenen Seele Allen mitzutheilen!“

Wol zugeständlich verbindet Renan in seltenem Grade Scharfsinn und Combinationsvermögen mit dem Talente der Veranschaulichung. Aber eben die letztere reisst ihn zu Willkürlichkeiten dahin, welche seinem Werke den Vorwurf des Romanhaften zugezogen haben. Ihm gegenüber bleibt Strauss der nüchtern abwägende, gründlichere Forscher, der zwar mit unerbittlicher Consequenz die Folgerungen seiner Prämissen zieht, aber eben damit klar erkennen lässt, wie weit sie reichen, und wo sie unzureichend werden. Wir werden daher am besten thun, uns nur an diesen und an seine Begründung der „Visionshypothese“ zu halten.

Im Uebrigen dürfen wir wol ohne Widerspruch behaupten, dass im Kreise der theologischen Forscher gegenwärtiger Zeit die „Visionshypothese“ die herrschende geworden, und zwar gerade in dem Sinne, dass sie nur eine subjective Deutung zulasse, während sich die Behutsameren, Unbefangenern die grossen Schwierigkeiten nicht verhehlen, welche gerade eine solche nur subjective Deutung übrig lasse. Man schliesst dann gewöhnlich damit ab, sich in diesem Betreff zu einem „non liquet“ zu bekennen, wovon wir im Vorhergehenden das Beispiel eines berühmten Namens angeführt haben.

Was uns selbst betrifft, so wird es Keinen befremden, welcher den Verhandlungen der frühern Abschnitte mit einiger Aufmerksamkeit gefolgt ist, wenn wir behaupten, dass wir jenen Zweifeln und Schwankungen gegenüber einen andern, festern Standpunkt des Urtheils einnehmen dürfen. Denn dieser gründet sich nicht mehr auf theologische Voraussetzungen, die mit den wechselnden Schulen und Tendenzen selber wechselnde werden, sondern auf allgemeine, rein wissenschaftliche Erwägungen, welche den Gegenstand im Lichte historischer Wahrscheinlichkeit betrachten; aber da er unbestritten in das innere Seelenleben fällt, nach den

Analogien, welche dies Seelenleben uns darbietet, nicht sowol in vereinzelten, hier und da auftauchenden Beispielen ähnlicher Vorkommnisse, sondern in festen, dauernden Formen, welche im grossen Verlaufe der Weltgeschichte sich unverbrüchlich wirksam erwiesen haben.

Hier gilt es nun zunächst, vor altehrwürdigen Vorurtheilen zu warnen, welche die Unbefangenheit der Auffassung stören könnten, indem sie die „Auferstehung" als ein eminent providentielles, einzig dastehendes „Wunder" anerkannt wissen wollen und die Versagung dieses Anspruchs als Entstellung und Entheiligung rügen.

Dennoch wird der tiefe Ernst und die geheimnissvolle Weihe, die auf jenem Ereignisse ruhen, nicht im mindesten profanirt, der unbestreitbar providentielle Charakter, den diese mächtigste Begebenheit der Weltgeschichte an sich trägt, wird nicht abgestreift, wenn wir die allgemeinen Analogien aufsuchen, nach welchen sie sich gerade in dieser Weise ereignen konnte. Im Gegentheil: ihre innere Beglaubigung und damit ihr Werth können nur dadurch sich steigern, wenn man sie nach ihren innern und äussern Bedingungen aufs eigentlichste verständlich macht.

Zu Beidem ist aber im Vorhergehenden der Grund gelegt. Wir haben einestheils das Gebiet der Seelenerscheinungen, innerhalb dessen auch jenes grosse Ereigniss fällt, nach allen seinen Formen, Steigerungen und Abstufungen kennen gelernt: dies seherische Element böte gleichsam die Form oder die äussere Hülle. Andererseits wissen wir, dass in diese Umhüllung der objective Kern des tiefsten geistigen Gehalts sich legen kann, und weltgeschichtlich wirklich sich gelegt hat.

Denn hier, gerade hier — dies glauben wir aus rein psychologischen Gründen erwiesen zu haben — waltet die Macht des Providentiellen, ohne welche, wie sich gleichfalls ergab, gar kein Culturfortschritt, keine geistige Errungenschaft für die Menschheit und in der Menschheit möglich wäre.

Als oberflächlichster Irrthum nämlich musste der Glaube bezeichnet werden, dass durch blos menschliche Kraft die „ethischen Ideen" der Menschheit eingepflanzt oder in ihr fortgepflanzt werden könnten. Dies sind aufs ausdrücklichste „providentielle" Thaten, von Innen her den Geist ergreifend und erleuchtend.

Als wir ferner fragten, was uns die Gewissheit einer „individuellen", die Menschengeschichte in ihren besondern Fügungen leitenden Vorsehung verbürge; was ferner die Art ihrer Wirksamkeit begreiflich machen könne, da ergab sich uns abermals die einzig mögliche Antwort:

Nur durch Erweckung individueller Geister, durch „Eingebung" und „Erleuchtung" in allerweitestem Sinne und in vielseitigster Wirkung werde es möglich zu erklären, nicht nur wie überhaupt ethischer Fortschritt, Culturentwickelung in der Menschengeschichte als unaustilgbare Macht sich bewähre, sondern wie auch im Einzelnen, in ganz individuellen Lebenslagen, aus jener Innenregion des Geistes Beistand, Licht und Tröstung uns bereit stehe. Dass auch in letzterer Beziehung nicht hohle Phantasien, nicht leere und zugleich anmassliche Wünsche uns täuschen, dass wir es hier mit vielfach bestätigten Erfahrungsthatsachen zu thun haben, die freilich so lange zurückgeschoben und für die Wissenschaft in den Hintergrund gedrängt werden mussten, als man ihr psychologisches Verständniss noch nicht gefunden hatte: alles dies darf nach dem Bisherigen gleichfalls als zugestanden gelten.

Aber noch ein Weiteres ergibt sich im Zusammenhange dieser psychologischen Gesammtansicht. Jene tiefen, das ganze Gemüth überwältigenden, Vorstellung, Gefühl und Willen gleichmässig ergreifenden religiös-ethischen Erregungen werden, nach einem psychologischen Gesetze, welches in der centralen Stellung der „Phantasie" zu den übrigen Gemüthskräften begründet ist, gar leicht und bei gewissen individuellen Anlagen fast unvermeidlich, die Gestalt

der „Vision“ annehmen; einer Vision, welche den Inhalt jener Erregungen zugleich sinnbildlich ausgestaltet. Die ganze Geschichte der Religionen kann hier zum Belege dienen, und derjenigen am meisten, welche wir die „geistigen“ nennen, d. h. die den gesammten Menschen innerlichst ergreifen, durchschüttern, dem Gefühle irdischer Vergänglichkeit entreissen und mit einer Ahnung des ewigen Lebens, des Lebens in der Geisterwelt erfüllen. Dies Alles, je intensiver empfunden, desto mehr wird zugleich die wirksamste, phantasieerregende Macht, wobei man nur sich entwöhnen muss, die Phantasie für die Erfinderin lediglich subjectiver Einbildungen, für blosse „Einbildungskraft“ zu halten. Uns hat sie sich ganz ebenso und in völlig gleichem Sinne als „Organ“ erwiesen, wie dies nur von dem Organ für die Perceptionen der Aussenwelt irgend behauptet werden kann.

Dazu kommt noch ein anderer, gerade für die vorliegende Frage höchst wichtiger Nebenumstand. Aeussere Trübsal, Verzweiflung scheuchen in die Tiefen des Geistes zurück, können dort eine Verinnerlichung erzeugen, die eben jenes innere Organ erweckt, welches in jedem von uns vorhanden, im gewöhnlichen Dasein aber ruhet. Dann werden solchen Bedrängten oftmals „die Augen aufgethan“ — wie unübertrefflich bezeichnend ein heiliges Buch es nennt —, die „innern“ nämlich, die ihnen blos zeitweise verdeckt sind. Wenn im Physischen dem vom gewaltigsten Körperschmerz Gefolterten endlich die äussere Empfindung erlischt, das Sinnenbewusstsein schwindet, dann nimmt ihn in seinem Innern eine Welt seliger Ruhe, freudiger Bilder und tröstender Eindrücke auf. Man hat neuerdings sehr mit Recht auf diese merkwürdige Erscheinung, den „Folterschlaf“, aufmerksam gemacht.

Ein ganz Analoges und aus gleichen Gründen ergibt sich im Seelenleben der geistig Gefolterten, durch äussere Gewalt der Verzweiflung Nahegebrachten, während die innere

Glaubenszuversicht mit ungebrochener Stärke in ihnen ihr Recht behauptet. Dieser Geistesconflict, der schwerste, welcher erlebt werden kann, ruft auch ungeahnte Kräfte des Innern hervor. Bei allen religiösen Verfolgungen, soweit die Geschichte sie kennt, bis auf die Cevennenkriege herab, tritt ein seherisches, ekstatisches Element als sehr erklärbare Nebenerscheinung ihnen zur Seite. Während in einer feindseligen Welt den Verfolgten nur Kampf und Untergang droht, während jede äussere Hülfe ihnen verschlossen ist, kommt ihnen eine Tröstung aus seliger Höhe, die innere Welt eröffnet sich ihrem Auge. Warum soll man hier den Glauben schlechterdings zurückweisen, gegen den eine gründliche und zugleich unbefangene Wissenschaft nichts eigentlich Sachliches einzuwenden weiss, dass dies kein blos subjectives Phantom, keine gauklerische Einbildung sei — denn der Betroffene fühlt ja mit überschwenglicher Sicherheit ihre objective Wirkung —, sondern, dass hier in der That eine überirdische Macht gegenwärtig und wirksam gewesen sein müsse? In welche Prosopopöie übrigens der Seher dieselbe kleide, welchen Namen und welche Gestalt er diesem wahren und eigentlichen „Boten Gottes" (ἄγγελος) ertheile, dies ist äusserlicher Nebenzug der gestaltenden Phantasie, der zwar keineswegs zufällig ist — denn er hängt ab von dem historisch gegebenen Vorstellungskreise, aus welchem die Phantasie ihre Gestaltungselemente schöpft —, der aber hier das Unwesentliche bleibt. Und am allerwenigsten kann daraus ein psychologisches Motiv hervorgehen, den Grund und Inhalt der Vision für ein subjectives Gemächt, für eine vorgespiegelte Einbildung zu halten. Es wäre dies sogar völlig unpsychologisch und ungründlich, ein blosser Griff ins Leere; denn die mächtig umgestaltende Wirkung ist ja vorhanden, die nicht aus dem Nichts erklärt werden kann.

Dies nun sind die allgültigen Prämissen, um den Zustand der Jünger, überhaupt der ersten Christengemeine, nach dem gewaltsamen Tode des Meisters richtig zu beur-

theilen. Alle jene Gefühle tiefster Niedergeschlagenheit, hoffnungslosester Trauer drückten sie nieder; sie starrten in eine aussichtlose Leere. Sie verbargen, sie zerstreuten sich, und die vergleichende Kritik der Erzählungen muss es zweifelhaft lassen, ob sie auch nur bei seinem Tode gegenwärtig waren, während Petri Verleugnung, wenn sie auch nicht auf historischer Wahrheit beruhen sollte, wenigstens sagenhaft den Grad der Verschüchterung, der Hoffnungslosigkeit bezeichnet, zu welchem die Stimmung der Jünger herabgesunken war. *)

Da plötzlich kam eine der gewaltigsten Erregungen über sie, wie kein zweites Beispiel die Geschichte der Religionen eine solche uns darbietet. Ein Ereigniss verscheuchte ihre Trauer, machte sie zu neuen Menschen, und der Inhalt dieses Ereignisses erfüllte sie zugleich mit einer Glaubenszuversicht, welche sie antrieb, eben jenen Inhalt als glückliche Botschaft, als „Euangelion", der ganzen Welt zu verkünden.

Dabei beachte man wohl den weitern merkwürdigen Umstand. Wenn sonst bei gar nicht unwichtigen Punkten die evangelischen Zeugnisse im Einzelnen abweichen oder eine verschiedene Deutung des Sinnes zulassen, so verhält es sich in Betreff dieses einzigen Gegenstandes durchaus anders. Mit ausnahmloser Uebereinstimmung, fast mit denselben Ausdrücken bezeichnen die Evangelien, wie die Briefe und die Apokalypse, jenes Ereigniss als „Auferstehung Christi von den Todten", und ebenso übereinstimmend gründen sie auf diese ihnen unzweifelhaft gewordene Thatsache ihren nie mehr wankend gewordenen Glauben an das Reich Gottes und an ihre eigene Auferstehung und ewige Fortdauer in diesem Reiche.

Hier nun werden wir das Recht haben und zugleich die

*) Vgl. Weizsäcker, Untersuchungen über die evangelische Geschichte (Gotha 1864), S. 567, 568.

Verpflichtung, nach jenen allgemeinen Prämissen kritisch-psychologisch zu untersuchen, was dies Ereigniss war, welches so einzige Wirkungen hervorzubringen vermochte, und hiernach, soweit es noch möglich, ein historisches Bild des Vorganges zu entwerfen.

Eine psychologische Deutung jener Thatsachen ist allerdings schon versucht worden, und wir haben die Hauptvertreter derselben oben namhaft gemacht. Aber ihre Interpretationsweise schlägt den umgekehrten Weg der Erklärung ein, als den wir für den richtigen halten können. Sie findet in demjenigen, was nach vorurtheilsloser historischer Beurtheilung doch nur als Wirkung angesehen werden kann, gerade den Grund der gläubigen — Selbsttäuschung. Sie macht kurz und kühn die gewaltige Gemüthserregung der Jünger, das Verlangen, die Wahrheit von Christi Lehre auch trotz seines Todes bestätigt zu sehen, zur Ursache, dass sie „zuletzt" wirklich an seine Auferstehung glaubten. „Für die Schüler Jesu handelte es sich nicht blos darum, ob ihr Lehrer lebendig oder todt sei, sondern die Frage war für sie die, ob sein ganzes Werk ein nichtiges, seine Lehre und seine Wunder ein Blendwerk, ihr Vertrauen auf ihn die jämmerlichste Täuschung, er selbst ein falscher Prophet und als solcher mit Recht zum Tode des Verfluchten verurtheilt worden sei. Sie konnten nicht an ihn und seine Bestimmung glauben, sie mussten ihre ganze Ansicht von ihm und ihre Liebe zu ihm, alle ihre Hoffnungen und alle Früchte, die sein Umgang ihrem innern Leben gebracht hatte, aufgeben, wenn sie nicht die Ueberzeugung gewinnen konnten, dass er trotz seines Todes dennoch lebe und sein Werk mit der Zeit herrlich durchführen werde." (Ueberzeugung aber kann man nicht „gewinnen", am allerwenigsten eine so felsenfeste, allbewältigende, blos dadurch, dass man sich einbildet, das Gewünschte sei wirklich geschehen!) „Für den Palästinenser gab es nur ein Mittel, sich und seinen Glauben aus dem Schiffbruche zu retten, mit welchem der Wider-

spruch der Thatsachen mit seinen theuersten Ueberzeugungen ihn bedrohte: er musste annehmen, dass Gott, wie er alle Frommen aus den Gräbern hervorrufen sollte, so schon jetzt den, dessen Wiederbelebung der aller Andern vorangehen musste, vom Tode wieder erweckt, ihn in seine Herrlichkeit aufgenommen, ihn in den Himmel, von dem ja ohnehin der Messias kommen sollte, erhoben habe."

Durch einen „kühnen Griff" soll über das letzte Bedenken gesiegt werden: „Ein scharfblickender Mann", wird behauptet, „hätte schon am Sonnabend voraussagen können, dass Jesus auferstehen werde!" *)

Die nachfolgenden Erwägungen werden nun entscheiden, ob nach den Gesetzen innerer psychologischer Wahrscheinlichkeit überhaupt es möglich sei, mit solchen Erklärungen sich genug zu thun, ob namentlich jener doppelte Sprung vom hypothetischen „Annehmen" und „Wünschen" einer Auferstehung bis zur visionären Einbildung davon, von der Einbildung ferner bis zur überwältigenden Ueberzeugung ihrer Thatsächlichkeit, so leicht und behende von Statten gehe, wie eine sophistische Willkür es behauptet. Diese sucht eigentlich nur ein vermeintliches Räthsel, eine eingebildete Unmöglichkeit durch ein wirkliches Räthsel bei Seite zu schaffen. Das vermeintliche Räthsel hängt mit ihrem Vorurtheil zusammen, keine Wirkungen aus der jenseitigen Welt zulassen zu wollen. Das wirkliche Räthsel aber besteht darin, den Jüngern die ungeheuere Verblendung zuzutrauen, in welcher sogar das charakteristische Merkmal der „Verrücktheit" besteht, nicht nur ihren subjectiven, aus Wunsch und Affect entsprungenen Einbildungen Realität beizulegen, sondern diese Einbildungen sogar zum unzerstörlichen Eckstein für ihren Glauben und für den Glauben der Andern zu machen.

Die Hand aufs Herz! Würde es je bei dieser Veran-

*) Das Citat bei Holtzmann, a. a. O., II, 525—526.

lassung zu solchen Verrenkungen des Scharfsinns, zu so gewaltsamer Verleugnung alles historischen Sinnes gekommen sein, wenn es nicht zu den hergebrachten Axiomen der Tagesmeinung gehörte, eine übernatürliche Einwirkung überhaupt nicht zuzulassen, wenn man nicht glauben würde, einer lächerlichen Ungeschicktheit sich schuldig zu machen, falls man auch nur entfernt sich merken liesse, solche Dinge denkbar zu finden.

Wir an unserm Theile gestehen, dass jene nihilistische Geisterfurcht, jenes unausgesetzte Protestiren in einer Frage, die schon nach Lessing's gründlichem Worte zu den bis jetzt unentschiedenen gehört, mehr einen komischen als imponirenden Eindruck auf uns übe. Was gewissen Vorurtheilen unbequem ist, welche man mit dem Namen „wissenschaftlicher Ueberzeugungen" beehrt, das soll auch als Thatsache aus der Welt geschafft werden. Aber es gelingt nicht; die Thatsache meldet sich immer wieder; da bleibt nur der Protest oder das Ignoriren! Der echte Forscher indess wird sich durch beides nicht beirren lassen, der für jede wirkliche Thatsache gleiche Achtung und Beachtung hegen soll, einerlei, ob sie seiner bisherigen Theorie sich anpasse oder nicht.

In diesen Weg einzig wissenschaftlicher Behandlung scheint nun auch jene Frage allmählich geleitet zu werden, und zwar, was bemerkenswerth uns scheint, nicht von Theologen, sondern philosophischer Seits. Wir haben dabei eine wichtige Erklärung Hermann Lotze's im Auge. Dieser tief- und weitblickende, vorurtheilslose, kühne Forscher spricht sich in seinem „Mikrokosmus" (III, 365, 366) also aus über jenen wichtigen Gegenstand; Worte, denen wir durchgängig beitreten:

„Eine Zeit, die das Uebersinnliche noch schwer vom Sinnlichen trennte, konnte die körperliche Auferstehung des Heilands als Bürgschaft der eigenen Unsterblichkeit verehren; uns ist nicht diese leibliche Wiederbelebung Gegen-

stand der Hoffnung; auch wirklich geschehen würde sie uns nur die Fortdauer dieses Lebens gewährleisten, so lange sein Träger, ein Körper, besteht; was uns trösten könnte, wäre der Beweis eines fortdauernden Lebens des Geistes, nachdem er in die unsichtbare Welt zurückgetreten ist, die uns in der sichtbaren verborgen umgibt. Der Rationalismus, indem er diese Ereignisse, die uns als äussere Thatsachen berichtet werden, als Gesichte der Erzählenden deutete, übersah indessen den Punkt, der hier der Vision mehr Werth geben kann, als der äusserlich realen Thatsache. Einzig aus dem psychologischen Vorstellungsverlauf durch Erinnerung und subjective Stimmung erregter Gemüther liess er Anschauungen entstehen, denen objectiv Nichts entsprach: eben dieser intellectuellen Welt hätte er sich erinnern sollen, die überall ungesehen da ist und in welcher das, was in körperlicher Realität nicht existirt, nicht minder real vorhanden ist.

„Zwischen dieser Welt und der sinnlichen können Wechselwirkungen, die dem gewöhnlichen Naturlauf fremd sind, ausgetauscht werden, und aus ihnen, die ein wahrer, wirklicher, lebendiger Eindruck des wirklich gegenwärtigen Göttlichen auf die Seele sind, konnten jene Visionen entstehen, nicht als Gesichte des Nichtvorhandenen, sondern des Vorhandenen, aber als unmittelbare innere Wirkungen des Göttlichen, nicht vermittelt durch Mittel des physischen Naturlaufs, deren Aufgebot keinen selbständigen Werth hat, oder durch Störungen desselben, die uns unbegreiflich sind. Nicht darin liegt die Bedeutung der Auferstehung, dass der Auferstandene wieder wie sonst einen Körper trägt, der Lichtwellen in das Auge sendet, sondern darin, dass ohne diesen Umweg seine lebendige eigene Gegenwart, nicht nur die Erinnerung an ihn, die Seele innerlich ergreift und auf sie wirkend ihr in einer Gestalt erscheint, deren wirklicher Wiederaufbau

geringern Werth haben würde, als diese Kraft des Erscheinens."

Um auf jetzt allein noch thunliche Weise das innere Wesen des Vorgangs sich zu vergegenwärtigen, der von der kirchlichen Ueberlieferung als „Auferstehung Christi" und in weiterer Ausdehnung überhaupt als „Auferstehung von den Todten" bezeichnet wird, ist es unerlässlich, diejenige authentische Quelle aufzusuchen, welche dem Vorgange am nächsten steht. Diese besitzen wir unverkennbar an dem Berichte von der Christophanie, welche dem Apostel Paulus zu Theil wurde und die in ihm eine gleich mächtige Wirkung hervorrief, wie bei den unmittelbaren Jüngern die „Auferstehung". Schon dieser Umstand könnte die Ansicht empfehlen, auch in der „Auferstehung" einen wesentlich analogen Hergang zu vermuthen, wie dort, wenn nicht noch zwei directere Gründe für diese Auffassung sprächen.

Zuerst ist es Paulus selbst, der nicht nur in der bekannten Stelle des ersten Korintherbriefs (15, 5—8) die ihm gewordene Offenbarung mit den andern Auferstehungserscheinungen in directe Verbindung bringt, sondern beide noch ausdrücklicher dadurch als gleichartige bezeichnet, dass er hier und an andern Stellen (1. Korinth. 9, 1; Galat. 1, 12) aus der ihm gewordenen Erscheinung dieselbe Berechtigung ableitet, welche den andern Aposteln durch die „Auferstehung" zu Theil geworden sei, nämlich seine Berufung und Beglaubigung zum Apostelamte.

Er musste daher nicht nur selbst seine Christuserscheinung für wesentlich derselben Art halten, wie die der übrigen Apostel, sondern er musste auch zugleich voraussetzen, dass auch bei den Andern und überhaupt in der ersten Gemeine kein Widerspruch gegen diese Gleichartigkeit sich erheben werde, indem er seine Berufung zum

Apostelamte gerade auf stillschweigende Anerkennung dieser Gleichartigkeit gründete.

Aus der innern Bedeutung ferner, die man einer Thatsache beilegt, aus den Folgerungen, die man auf sie gründet, ist ohne Zweifel am sichersten auf ihre eigene ursprüngliche Beschaffenheit zurückzuschliessen. Nun steht aber fest, dass für Paulus und die Apostel, überhaupt für die erste Christengemeine, der eigentliche Werth, die unendlich hohe und tröstliche Bedeutung der „Auferstehung" in dem thatsächlichen Beweise, nicht von Christi leiblicher Wiederbelebung, sondern von seinem geistigen Fortleben bestand. Denn in dieser Thatsache war für sie zugleich die factische Bürgschaft enthalten, künftig derselben Auferstehung theilhaftig zu sein, welche mit irdischer Leiblichkeit oder leiblichem Fortleben offenbar nichts gemein haben konnte, in wie sinnliche Vorstellungen sie selbst und der Volksglaube auch immerhin diese Hoffnungen kleiden mochten.

Daraus ergibt sich mit einer fast an Gewissheit grenzenden Wahrscheinlichkeit die Annahme: dass nach eigener Auffassung der ersten Gemeine die „Auferstehung" Christi wesentlich nicht anders denn als geistige Wiedererscheinung, als wiederholte Christophanie betrachtet wurde; dass somit alle sonstigen, auf leibliche Wiederbelebung deutenden Züge der Ueberlieferung spätere, apokryphisch und sagenhaft angebildete seien. Und die Veranlassung davon haben wir wahrscheinlich zu machen versucht.

Ein weiterer, allerdings mehr mittelbarer Beweisgrund für die Identität der Paulinischen Christophanie mit den Erscheinungen des „Auferstandenen" an die Jünger ist schon von Weisse mit grosser Sorgfalt und mit überzeugendem Nachdruck angeführt worden.*) Jene, wie diese, werden übereinstimmend bezeichnet mit denselben Ausdrücken und Wendungen des „Erscheinens", plötzlichen „Sichtbarwerdens",

*) Weisse, Evangelische Geschichte, II, 366, 367.

die nur passen, wenn von einer geistigen Erscheinung und einer visionären Wirkung die Rede ist, die aber ganz unzutreffend und irreführend wären, wenn sie zugleich die Thatsache eines bleibenden persönlichen Verweilens, eines eigentlichen Verkehres des „Auferstandenen" mit den Jüngern bezeichnen sollten. Ebenso zutreffend wird, im Gegensatze zu jenem „Erscheinen", in der Erzählung von seinem Abschiede bei Lukas (24, 31) der Ausdruck des „Verschwindens", Unsichtbarwerdens" gewählt, womit auch von dieser Seite sehr charakteristisch das Geisterhafte, Körperlose seiner gesammten Gegenwart nach der Auferstehung angedeutet wird.

(Auch der Ausdruck, dessen sich Lukas gleich darauf [24, 51] zur Bezeichnung des definitiven Abschieds des Herrn durch die „Himmelfahrt" bediente: ἀπέστη ἀπ' αὐτῶν, „er entrückte sich ihnen" [die im gewöhnlichen Text hinzugefügten Worte: καὶ ἀνεφέρετο εἰς τόν οὐρανὸν scheinen späterer Zusatz; sie fehlen im Codex Sinaiticus], entspricht dieser Auffassung, deren Gegensatz: ἐπέστη [Lukas 2, 9; 24, 4], παρέστη [Apostelgesch. 27, 23], welcher dort von geisterhaft plötzlichem Erscheinen gebraucht wird, uns abermals auf jene Gesammtvorstellung zurückführt.)

Darf dies Alles nun vorläufig als festgestellt betrachtet werden, so erhebt sich die andere, schwierigere Frage: ob wir uns getrauen, die ganze Reihe jener Christophanien, so zahlreich und unter den verschiedensten Bedingungen sich wiederholend und überall zugleich mit einem so energischen Eindrucke von Objectivität behaftet, auf blos subjective Hallucinationen einer aufgeregten „Einbildungskraft" zurückzuführen, oder ob diese Annahme, die als die jetzt herrschende, gewissermassen als selbstverständlich geltende zu bezeichnen ist, dennoch aus rein psychologischen Gründen unstatthaft sei? Die Frage ist, wie man sieht, durchaus nicht theologischer Art; auch hat sie mit der innern Bewahrheitung der christlichen Lehre insofern keinen directen Zusammen-

hang, als diese in ihrem allgemeinen Werthe bestehen bleibt, wie auch jene rein psychologische Entscheidung ausfalle.

Von dieser Seite haben wir daher keine Ursache und kein Interesse — den Negativen zur Beruhigung sei es gesagt — irgend eine Parteilichkeit zu üben. Anderntheils ist jedoch zu erinnern, dass, um sich ein historisches Urtheil über die früheste Entstehung des Christenthums zu bilden, es allerdings eine Frage erster Wichtigkeit bleibt, ob wir uns die Jünger und Apostel — an der Spitze einen Mann von solcher Geistesschärfe und Denkübung, wie Paulus — als gänzlich urtheilslose, in steter Selbsttäuschung begriffene Visionäre zu denken haben, oder ob sie umgekehrt sehr mit Fug und ohne Selbstverblendung Grund hatten an die Wahrheit ihrer Vision zu glauben? Dass es zwischen dieser scharfzugespitzten Alternative kein Drittes gibt, liegt am Tage; und es ist wohlgethan, den Beschönigungen oder verschwommenen Halbheiten moderner Theologie gegenüber auf klare Entscheidung zwischen jenem Entweder — Oder unnachsichtlich hinzuweisen.

Eine besonders schwierige aber nennen wir diese Frage, nicht sowol wegen ihrer eigenthümlichen Verfänglichkeit, indem uns die Hypothese einer objectiven Christophanie die Lächerlichkeit des Glaubens an wirkliche Geistererscheinungen zuziehen würde — den Vorwurf der gleich grossen Lächerlichkeit eines absoluten Unglaubens würden wir nämlich zurückgeben —, sondern aus dem tiefern und allgemeinen Grunde: weil es äusserst schwer ist, mit unserm modernen, durchaus von bewusster Reflexion getragenen und aller eigenen Empfänglichkeit für seherische Zustände abgewendeten Bewusstsein uns zurückzuversetzen in Geisteszustände, in denen das Phantasieleben gerade vorschlug, und in Bildungskreise, die mitten in solchen visionären Erlebnissen sich befanden. (In Betreff der jüdisch-pharisäischen Glaubensanschauung über diesen Punkt dürfen wir uns beispielsweise nur auf Apostelgesch. 23, 8. 9 berufen.)

Schon aus diesem Grunde ist das moderne Bewusstsein in Gefahr, jenen Thatsachen unrecht zu thun in doppelter Hinsicht: theils indem es die Entstehung derselben nach ihrer innern psychologischen Nothwendigkeit sich nicht zu erklären vermag, weil es sie nach der Analogie seiner eigenen Zustände beurtheilt; theils indem es aus dem gleichen Grunde ihren Werth, wir dürfen sagen: ihre Berechtigung verkennt, und den darin gebotenen Inhalt tief herabsetzt, weil er in dieser gleichsam verpönten Form des Bewusstseins aufgetreten ist.

Endlich und zum Dritten ist die Behandlung der Frage auch darum schwierig, weil die bisher herrschende Psychologie auch nicht einmal annäherungsweise zu einer festen Theorie über das ganze Gebiet dieser Erscheinungen gelangt ist, die uns hier zum Ausgangspunkt dienen könnte. Ja kaum zu viel gesagt ist es, wenn wir behaupten, dass die Grundsätze bisheriger Psychologie völlig unzureichend sind, um auch nur den ersten Schritt in dieser Untersuchung zu thun.

Wir selbst nun vermögen nicht zu beurtheilen, ob die in den vorigen Abschnitten, umfassender noch in unserm psychologischen Werke vorgetragene Theorie über die Gesetze der Phantasiewirkungen, über ihren theils subjectiven, theils objectiven Charakter, über die verschiedenen, ebenso gesetzlichen Abstufungen und Steigerungen derselben schon hinreichend sich Bahn gebrochen habe in der Denkweise der Zeitgenossen, um hoffen zu lassen, dass man die Anwendung dieser Grundsätze auf die besprochenen Thatsachen mit unbefangener Prüfung begleiten und darnach sein Endurtheil fällen werde. Mindestens haben wir hierdurch die Warnung niedergelegt, mit diesem Endurtheil sich nicht zu übereilen, am allerwenigsten jedoch die herrschenden Tagesmeinungen darüber den Ausschlag geben zu lassen.

Der Charakter jeder psychologischen Erklärung besteht darin, die zu erklärenden Thatsachen aus der Eigenart der

betreffenden Persönlichkeit, aus ihren Bildungsvoraussetzungen, endlich aus ihrer individuellen Lage nach allgemeinen psychologischen Analogien begreiflich zu machen, wenigstens sie als wahrscheinlich oder denkbar aufzuweisen innerhalb der Gesammtheit ihrer innern und äussern Verhältnisse. Diese allgemeine Bedingung macht nöthig, dass wir zur psychologischen Beurtheilung jener ganzen Thatsachengruppe vorerst uns nicht mit dem psychischen Zustande der Jünger beschäftigen, für den wir eigentlich keine ausreichend sichern Prämissen haben; sondern dass wir zunächst und vor allen Dingen uns zu erklären suchen, wie es mit Paulus sich verhielt vor, während und nach der ihm zu Theil gewordenen Christophanie. Dann wird es erlaubt sein, dies Ergebniss zum Massstabe zu machen, um auch nach Rückwärts auf die dunkler gebliebenen Vorgänge zurückzuschliessen, welche dem Auferstehungsglauben zu Grunde liegen. Auch die dabei dennoch mögliche Differenz zwischen beiden Erscheinungsweisen werden wir im weitern Verfolge nicht unbeachtet lassen.

Paulus nach seinem historischen Bilde, abgesehen von allen theologischen Voraussetzungen, erscheint als Person wie als Schriftsteller in gleich günstigem Lichte, weil in steter consequenter Uebereinstimmung mit sich selbst sowol vor, wie nach seiner Bekehrung. Durchaus klar und besonnen, und namentlich frei von allem Sprunghaften, Unsteten, Unvermittelten — wie dies weichen, schwankenden Charakteren nur zu oft eigen ist und wie es dann die Zuverlässigkeit ihres Urtheils mit Recht in Frage stellt —, so steht er vor uns! Als wirkende Persönlichkeit sehen wir ihn von unauslöschlichem Feuereifer erfüllt, nach einmal erkannter Ueberzeugung zu handeln und zu dulden bis zum Aeussersten; seine Schriften zeigen ihn als einen wohlgeschulten, logisch gebildeten, ja mit consequentester Denkstrenge argumentirenden Dialektiker von einer solchen Gedankenschärfe und Gedankenfülle, dass, wenn sein Name

nicht schon mit einer heiligen Autorität umkleidet wäre, er allein vom literarischen Standpunkte als einer der grössten, kühnsten, wirksamsten Schriftsteller bezeichnet werden müsste.

Diese innere Gediegenheit, Besonnenheit, Folgerichtigkeit seines ganzen Wesens wird nun aufs seltsamste entstellt durch die „fixe Idee", durch die „Monomanie" des sonst so vernünftigen Mannes (so müssen die Aufgeklärten sagen, wenn sie aufrichtig sein wollen!), dass er unbegreiflicher Weise einer augenblicklichen subjectiven Vision die unumstössliche Gewissheit zuschreiben konnte, um in ihr eine göttliche Beruffung zu sehen; ja dass er noch weit unbegreiflicher der Selbsttäuschung sich hingab, plötzlich und durch ein äusseres Ereigniss zu jener totalen Sinnesänderung gelangt zu sein, welche doch nur (denn wir wissen dies besser!) allmählich und als das Product eigener Ueberlegung sich in ihm vollzogen hat. Er ist in einer permanenten logischen Selbstillusion stärkster Art befangen gewesen, die eigentlich von Geistesstörung sich wenig unterscheidet, wenn man auch aus Anstandsgefühl sich dies nicht gestehen mag. Es fragt sich nur, wie man diese ungeheuere Voraussetzung psychologisch wahr, ja nur entfernt glaubhaft machen will; und hier stehen wir an der Quelle des Räthsels.

Was die Thatsache der Vision selbst anbetrifft, so ist man bekanntlich mit hypothetischen Erklärungen sehr freigebig gewesen. Der Rationalismus hat vermuthet: ein Gewitter und ein neben ihm einschlagender Blitzstrahl habe dem Apostel den Eindruck einer Christophanie gegeben. Noch Andere nehmen einen epileptischen Anfall, Renan einen Sonnenstich an, wie er in jenen heissen Gegenden gar nicht selten sei, wie ein solcher ihm selbst, dem Erklärer, dort zugestossen.

Solche ebenso unbeholfene als willkürliche Erklärungsversuche deuten nur hin auf die gänzliche Desorientirung ihrer Erfinder über die wahre Quelle des Ereignisses. Sie

suchen, was im Geistesinnern vorging, aus äussern, zufälligen Seltsamkeiten abzuleiten, und gehen damit am eigentlichen Probleme vorbei.

Ohne Vergleich scharfsinniger und psychologisch denkbarer ist die entgegengesetzte Hypothese: gar keine äussere Veranlassung der Vision anzunehmen, sondern ihren Ursprung lediglich ins Innere zu verlegen, aber deshalb eben sie langsam sich vorbereiten zu lassen. Paulus habe vielleicht schon als Augenzeuge bei dem Tode des Stephanus Zweifelsregungen empfunden, die bei seiner sechstägigen einsamen Reise von Jerusalem nach Damascus bis zu jener visionären Gewissensangst sich steigern konnten, welche die bekannte Sinnesänderung herbeiführte.

Am scharfsinnigsten und eingehendsten wurde diese Hypothese ausgebildet von Strauss in seinem jüngsten Werke über das „Leben Jesu" (1864, S. 302—304). Es ist wol das Beste, was vom Standpunkte subjectivistischer Erklärungsweise überhaupt gesagt werden kann. Ob es auch zu überzeugen vermöge, darüber wird noch zu denken sein.

„Versetzen wir uns nun in die Zeit vor seiner Bekehrung zurück und denken an die Aufregung, in welche ihn, den Eiferer für die väterlichen Satzungen des Judenthums (Galat. 1, 14), die bedrohlichen Fortschritte des werdenden Christenthums versetzen mussten. Auch damals sah er das ihm Theuerste und Heiligste gefährdet, es schien eine Geistesrichtung unaufhaltsam einzureissen, die gerade das, was ihm eine Hauptsache war, die strenge Beobachtung aller jüdischen Gesetze und Bräuche, zur Nebensache machte, die insbesondere der Partei, der er sich mit dem ganzen Feuer seines Wesens angeschlossen hatte, der pharisäischen, aufs feindseligste entgegentrat. Nun könnte man freilich denken, aus solchen Gemüthsbewegungen hätte am Ende eher ein visionärer Moses oder Elias, als eine Christuserscheinung hervorspringen sollen; doch nur, wenn man die andere Seite der Sache ausser

Acht lässt. Dass die Befriedigung, welche Paulus in seinem pharisäischen Gerechtigkeitseifer zu finden meinte, keine nachhaltige war, zeigte der Erfolg. Es zeigte sich aber auch schon damals in der leidenschaftlichen Unruhe, der zelotischen Hast seines Treibens. Bei seinen verschiedenen Berührungen mit den neuen Messiasgläubigen, wenn er erst, wie wir uns denken müssen, als streitfertiger Dialektiker, der er war, mit ihnen disputirte (vgl. Apostelgesch. 9, 29), dann in ihre Versammlungen einbrach, sie gefänglich einzog und gerichtlich vernehmen half, konnte es nicht fehlen, dass er sich ihnen gegenüber in zwiefacher Beziehung im Nachtheil fand. Die Thatsache, auf welche sie sich stützten, auf welche sie ihren ganzen, von dem hergebrachten Judenthum abweichenden Glauben bauten, war die Auferstehung Jesu. Wäre nun Paulus Sadducäer gewesen, so wäre ihm die Bestreitung dieser behaupteten Thatsache leicht geworden, denn die Sadducäer erkannten überhaupt keine Auferstehung an (Apostelgesch. 23, 7). Aber er war Pharisäer, glaubte mithin an eine Auferstehung, freilich erst am Ende der Tage; aber dass sie im einzelnen Falle bei einem heiligen Manne ausnahmsweise auch früher erfolgt sein könne, machte auf dem Standpunkte damaligen jüdischen Denkens keine Schwierigkeit. Er musste sich also vornehmlich daran halten, dass dies bei Jesu deswegen nicht anzunehmen sei, weil er kein heiliger Mann, vielmehr ein Irrlehrer, ein Betrüger gewesen. Eben dies aber musste ihm, seinen Bekennern gegenüber, täglich zweifelhafter werden. Sie meinten es nicht nur offenbar ehrlich, waren von seiner Wiederbelebung, wie von ihrem eigenen Leben, überzeugt, sondern sie zeigten auch eine Gemüthsverfassung, einen stillen Frieden, eine ruhige Freudigkeit auch im Leiden, die das fried- und freudelose Eifern ihres Verfolgers beschämte. Konnte es ein Irrlehrer gewesen sein, der solche Anhänger hatte, ein lügenhaftes Vorgeben, was solche Ruhe und Sicherheit gab? Sah er nun einerseits die neue Sekte

trotz aller Verfolgungen, ja in Folge derselben, immer weiter um sich greifen, und empfand er andererseits als ihr Verfolger die innere Befriedigung immer weniger, die er bei den Verfolgten so vielfach wahrnehmen konnte, so darf es uns nicht Wunder nehmen, wenn er sich in Stunden des Unmuthes und innern Unglücks bisweilen die Frage stellte: wer hat denn am Ende Recht, du oder der gekreuzigte Galiläer, von dem diese Menschen schwärmen? Und war er einmal so weit, so ergab sich bei seiner leiblichen und geistigen Eigenthümlichkeit leicht (?) eine Ekstase, in welcher ihm eben der Christus, den er bisher so leidenschaftlich verfolgt hatte, in all der Herrlichkeit, von der seine Anhänger zu sagen wussten, erschien, ihn auf das Verkehrte und Vergebliche seines Treibens aufmerksam machte und zum Uebertritt in seinen Dienst berief."

Aufs bereitwilligste gestehen wir zu, dass, wenn man überhaupt entschlossen ist, aus welchen Gründen es auch sei, eine objective Einwirkung bei solchen Phänomenen in keiner Weise zuzugeben, man nicht geschickter, bündiger, überredender folgern könne, als es hier geschehen. Gewiss, so konnte Paulus denken, so empfinden; ja er musste es, wenn wir ihn als den streng gewissenhaften, ernst wahrheitsliebenden Mann uns denken, wie er in der That es war. (Vorausgesetzt nämlich, dass er überhaupt vor seiner Bekehrung sich solchen zweifelnden Erwägungen, reuevollen Betrachtungen hingegeben habe, was jedoch nach seinem eigenen ausdrücklichen Bekenntniss niemals geschehen ist.) Befindet sich doch jeder nachgeborene Christ bis zum heutigen Tage in ganz analogem Verhältniss jenem grossen Ereigniss gegenüber. Er wird durch die unvergleichliche Mächtigkeit seiner Wirkung veranlasst, ja fast genöthigt, an eine dieser entsprechende ebenso mächtige Ursache zu glauben. Es ist eben der Glaube an den Glauben der Jünger, den uns noch jetzt Baur in einer schon angeführten

Stelle empfohlen und als das Einzige bezeichnet hat, an das wir uns jetzt noch zu halten vermöchten.

Aber es ist eben nur Glaube, nicht eigene Vision. Der ungeheuere Sprung, die μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, ist durch Strauss' Deduction nicht im mindesten überbrückt, wie Paulus auch „in einer religiösen Ekstase" — das heisst hier doch nur: in einer plötzlich ihn ergreifenden tiefen Gewissensüberzeugung —, vom blossen Glauben an eine fremde Vision in eine völlig gleichgestaltete eigene habe hineingerathen können.

Erwägen wir dabei auch Folgendes, was uns solchen Sprung noch weit unerklärlicher macht.

Die Art jenes Glaubens zuvörderst, den wir dem Apostel vor seiner Bekehrung zu allerhöchst zutrauen dürfen, konnte unmöglich schon der ganze, entschiedene, energievolle sein, wie bei den ersten Jüngern, weil dasjenige für ihn gerade fehlte, was jenen das objectiv Ueberzeugende war. Er hatte ohne Zweifel von der Thatsache der Auferstehung gehört, hatte sich überzeugt von der Festigkeit des Glaubens daran, eines Glaubens indessen, dem er sich nach allen Prämissen seiner Denkweise nur widerwillig gefangen gab. Die Frage über die Wahrheit oder Unwahrheit desselben konnte ihn innerlich bewegen, seine Zweifel mochten immer mehr schwinden; aber es widerspricht schlechthin allen psychologischen Gesetzen über die Entstehung einer Vision, dass sie überhaupt aus dem Zustande zweifelnder Erwägungen, streitender Gefühle sich entwickeln könne. Ihre psychische Grundbedingung ist ein einziges, alle andern Gefühle und Stimmungen überwältigendes, den ganzen Geist und sein Bewusstsein erhebendes Gefühl, mit einem Worte: höchste „Begeisterung" für Etwas, nicht Hasseseifer oder auch schwankendes Erwägen, wenn sie immerhin das ganze Gemüth beherrschen mögen. Wenn wir daher die Geistesverfassung des Apostels vor seiner Bekehrung, nach seinem eigenen authentischen Berichte, uns

näher rücken wollen, so fand überhaupt **keine** der psychologischen Bedingungeu bei ihm statt, die ihn in diesem Falle zu visionären Ekstasen befähigen konnten.

Wenn nun dennoch eine Vision aus „eigenen Mitteln" bei ihm entstehen konnte oder sollte, so vermochte sie fürs Zweite am allerwenigsten als Christusvision aufzutreten. Diese setzt, ihren lediglich subjectiven Ursprung angenommen, ganz nothwendig schon ein Christusbild und den vollen Christusglauben zur Erklärung voraus. Nur dem inbrünstig Glaubenden kann auch das Bild des Geglaubten bis zu einer subjectiven Vision sich verdichten. Erweislich war dies aber bei Paulus nicht der Fall; er war nie mit dem Herrn in unmittelbare Berührung getreten, hatte keinen persönlichen Eindruck von ihm empfangen. Seinem Bewusstsein fehlten daher alle Vorstellungselemente, um sein visionäres Bild aus der Erinnerung sich auszugestalten. Da der Apostel nun dennoch aufs festeste überzeugt war von einer ihm zu Theil gewordenen Christusvision: so musste er den Herrn dabei offenbar an andern Zeichen erkannt haben, als an solchen, die seiner subjectiven Erinnerung oder dem ihm eingewohnten Vorstellungskreise entsprangen; denn in beiden lag zu einem eigentlichen „Christusbilde" nicht die geringste Vorbedingung. (Merkwürdig ist es daher, dass, sofern man dem dreimal wiederkehrenden Bericht über das Paulinische „Gesicht" in der Apostelgeschichte eine feste Tradition zu Grunde legen dürfte, übereinstimmend und ausdrücklich die Christophanie dort keineswegs die Form eigentlicher Vision trägt, sondern in der bildlosen Weise einer innerlich gehörten Stimme verläuft und so psychologisch erst begreiflich wird. Die Subjectivisten werden darin eine Zufälligkeit oder eine erkünstelte Deutung sehen. Andere, namentlich diejenigen, denen das Studium visionärer Zustände vertrauter ist, werden nicht umhin können, auch in diesem merkwürdigen Nebenumstande, bei dem an eine künstliche Erfindung, um die Sache glaublicher zu machen,

ohnehin nicht zu denken ist, die indirecte Bestätigung eines Objectiven in jenem Vorgange zu finden.)

Aus allen diesen Gründen erhellt, wie gewaltsam es wäre, auf der subjectivistischen Auffassung einseitig zu bestehen, welche schon im Hauptpunkte, in Erklärung der Möglichkeit einer solchen Vision, uns im Stiche lässt.

Endlich zum Dritten widerspricht jener psychologischen Deduction bei Strauss direct und in allen Punkten das eigene Bekenntniss des Paulus, wie es aus seinen Briefen und aus der Apostelgeschichte durchaus übereinstimmend uns entgegentritt. Und dies betrifft für Paulus (somit auch für uns) nicht nur einen Umstand von untergeordneter Wichtigkeit, sondern es ist geradezu der Cardinalpunkt seines ganzen Glaubenssystems. Die historische Abfolge seiner Bekehrung wird dort immer so dargelegt, dass er vor seiner Christusvision, ohne den geringsten Zweifel an der Rechtmässigkeit seines Thuns, die Christengemeine verfolgt und verstört habe. Ja er sei ein ausnehmender Eiferer gegen sie gewesen, bis er unvorbereitet und ihm selber unerwartet bekehrt worden sei, indem es Gott gefallen habe, ihm seinen Sohn zu offenbaren.

Wir würden uns somit einer völlig unhistorischen und unmotivirten Willkür schuldig zu machen glauben, wenn wir anderweitigen Theorien zulieb, die durchaus nicht zu Schaden kommen sollen, jenes Selbstzeugniss als auf Illusion beruhend verwerfen und die gerade entgegengesetzte Abfolge der Begebenheit behaupten wollten. Für uns im Gegentheil ergibt sich nur die Folgerung, dass jene ganze Hypothese psychologisch unzureichend, historisch aber vollends mit dem härtesten Widerspruche behaftet sei!

In Summa und um das Bisherige abzuschliessen:

Die ganze subjectivistische Auffassung, wie sie neuerdings entwickelt worden, nach ihrer innern Tragweite beurtheilt, reicht in diesem Falle nicht weiter als begreiflich zu machen: wie Paulus nach bester, geprüfter Ueberzeugung

sich zum Christusglauben bekennen, eifrigst ihn vertheidigen konnte, nimmermehr aber zu erklären: wie er glauben und behaupten durfte, in so eigenthümlicher Weise, durch eine „Christusvision", selbst zum Apostelamte berufen zu sein; denn nach dem gesetzlichen Verlaufe seines Vorstellungslebens konnte eine subjectiv selbsterzeugte Vision dieser Art überhaupt nicht in ihm entstehen. Und vollends schwer wäre es von hier aus zu erklären, wie ein solches blos subjectives „Gesicht", wenn es dennoch entstand aus „unbegreiflicher" Veranlassung, eine so imponirende Energie und eine so umschaffende Wirkung für ihn zu gewinnen vermochte, um als vollgenügender Beweisgrund ihm zu dienen für jene mit tiefster Zuversicht lebenslang behaupteten Ansprüche. Nach diesen Prämissen sehen wir uns vielmehr von neuem zu der schon angedeuteten Alternative unvermeidlich hingedrängt, einen absichtlich Täuschenden oder einen schwachsinnig Getäuschten in dem grossen Heidenapostel finden zu müssen; — was beides gleich ungereimt.

Unter diesen Umständen ist es gerathen, zur nächsten und natürlichsten Frage sich zurückzuwenden: wie Paulus selbst zu seinen visionären Zuständen sich verhielt? Wir müssen ihn, nach seiner ganzen Persönlichkeit und nach seinem eigenen Urtheil über jene Zustände, Zeugniss ablegen lassen.

Dass er überhaupt ekstatischen Heimsuchungen ausgesetzt gewesen sei, ist entschieden; er berichtet es selbst. Ob die Anlage dazu schon vorher und ursprünglich in ihm vorhanden gewesen, oder erst nach seiner Bekehrung sich gezeigt habe, indem das Organ zu „Gesichten", zu Wachträumen, welches in uns Allen vorhanden, durch jenes Ereigniss zuerst erweckt und empfindlich gemacht worden sei: dies wissen wir nicht, und beides ist gleich sehr möglich. Nur das wissen wir, dass er durchaus nicht blindlings und ohne Prüfung den Eindrücken der Vision sich hingegeben habe. In der bekannten Stelle des Galaterbriefs (2, 2)

führt er den Entschluss, nach Jerusalem zu reisen, zwar auf eine ihm gewordene Eingebung zurück; aber er erwähnt zugleich der Gründe, die ihn dazu vermochten: er prüfte somit selbständig den Inhalt der „Offenbarung". (Baur allerdings und nach ihm Strauss scheinen das Verhältniss umkehren zu wollen; die Stärke der Gründe für die Reise hätten zuletzt den Glauben an eine bestätigende Offenbarung erzeugt. Wir wollen dieser Auslegungsweise uns fügen, wenn uns von jener Seite erst bewiesen worden, dass überhaupt freibewusste Erwägungen, der ganze Zustand der Reflexion jemals visionäre Ekstasen erzeugen könne; während umgekehrt es nicht blos psychologisch statthaft, sondern im allgemeinen Gesetze der Bewusstseinsentwickelung begründet ist, dass der aus dem Zustande der Traumvision Erwachende nachher dem vollen Bestande seines überlegenden, besonnen prüfenden Bewusstseins zurückgegeben wird; und nicht mehr und nichts anderes ist bei Paulus vorauszusetzen.)

Aber auch in Betreff des blos subjectiven oder möglicherweise objectiven Ursprungs seiner Eingebungen sehen wir den Apostel keineswegs blindlings zugreifen. Er vermag recht gut zwischen beiden Möglichkeiten zu unterscheiden. An jener Stelle des zweiten Korintherbriefs (12, 1 fg.), wo er von den Gesichten und Offenbarungen des Herrn redet, welche ihm zu Theil geworden, fügt er zweimal, also mit offenbarer Absicht und mit ebenso offenbarer Betonung dieser Absicht hinzu: „ob er während der Entzückung (ἁρπαγέντα) bis zum dritten Himmel und ins Paradies im Leibe gewesen sei oder ausser dem Leibe, wisse er nicht, Gott wisse es."

Was konnte er mit diesem, so scharf erhobenen Gegensatze wol Anderes bezeichnen wollen, als dass er in gewissenhafter Bescheidenheit bekennen müsse, selbst über die Bedeutung jener Offenbarungen unentschieden zu sein? Dies drückt er so aus, ja er konnte es nach seinen psychologischen

Prämissen nicht anders ausdrücken: dass er nicht wisse, ob er dabei wirklich seelisch entrückt worden sei in die übersinnliche Welt, oder ob die Seele unterdessen noch „im Leibe", den sinnlich organischen Bedingungen unterworfen geblieben sei, was nothwendig den objectiven Werth der ihm gewordenen Offenbarung beeinträchtigen musste. *)

So sehen wir den Apostel nach seinem eigenen Zeugniss aufmerksam und scrupulös über den Charakter der sonstigen ihm zu Theil gewordenen Gesichte urtheilen. Um so stärker muss daher der Umstand ins Gewicht fallen, dass er an keiner der zahlreichen Stellen, wo er seiner Christusvision gedenkt, den allergeringsten Zweifel an ihrer Objectivität blicken lässt, dass diese ihm vielmehr als das Gewisseste wie Entscheidendste seiner Lebenserfahrungen dasteht. Die psychologische Erklärung hat sich nicht genug gethan, wenn sie diesem Umstande nicht volle Rechnung trägt.

Hier tritt nun die schon erwähnte Hypothese abermals an uns heran: die Entstehung jener Vision aus subjectiven Erregungen genügend zu finden, indem sich allmählich immer klarer und stärker die Ueberzeugung von der Wahrheit der Christuslehre in ihrem bisherigen Gegner befestigt habe, um endlich auch an eine Christusvision bei sich und bei Andern (die „Auferstehung") glauben zu können. Wir haben schon überhaupt und aus allgemeinen Gründen die psycho-

*) Wir glauben nicht, dass der Sinn und die Absicht jener vielgedeuteten Worte im Wesentlichen anders gefasst werden können, als wir es gethan. Die Deutung einiger Ausleger, dass Paulus blos die doppelte Möglichkeit habe bezeichnen wollen, entweder „in seinem Leibe", also mit ihm, entrückt worden zu sein, oder „ohne ihn", ist doch zu leer und unwesentlich, um eine solche, blos beiläufige Bemerkung, noch dazu in der doppelten, nachdrucksvollen Wiederholung, dem tiefsinnigen Apostel bei dieser Gelegenheit zutrauen zu können. Auch widerspricht diese Annahme allzu sehr der augenscheinlichsten Erfahrung, indem die in Ekstase sich Befindenden nichts weniger als „leiblich" entrückt sind, sondern in körperlicher Erstarrung zu liegen pflegen. Vgl. De Wette's Commentar zu dieser Stelle (1841), S. 248.

logische Unwahrscheinlichkeit dieser Annahme gezeigt, wenn wir sie gerade auch nicht einem bestimmten Falle gegenüber eines logischen Widerspruchs, einer psychischen Unmöglichkeit zeihen konnten.

Wir halten es daher nicht für überflüssig, jenes allgemeine Erklärungsprincip in Bezug auf den hier gegebenen Einzelfall noch genauer zu prüfen. Und da zeigen sich die Schwierigkeiten jener Annahme noch um ein Bedeutendes gesteigert dem Charakterbilde des Individuums gegenüber, welchem eine so ungeheuere Selbsttäuschung zugemuthet wird. Es ist kein Blindgläubiger, von Andern verleiteter, geistig abhängiger Fanatiker, mit dem wir zu thun haben: es ist ein selbständig prüfender Geist erster Ordnung, der auf jenes Ereigniss hin sein altes Leben fortwarf, um von Stund an und mit einem mal ein neues in entgegengesetzter Richtung zu beginnen. Wie? Ein Mann, so gewissenhaft in der Prüfung seiner eigenen Seelenzustände und mit so besonnener Consequenz seinen Lebensgang beurtheilend, sollte gerade in der Hauptsache, im Urtheil über das Ereigniss, welches ihm dafür das allerentscheidendste geworden ist, zeitlebens der steten Verwechselung unterworfen bleiben, das für objectiv ihm eingegeben, für plötzlich in ihm hervorgerufen zu halten, was doch nur er selbst sich erzeugt hatte infolge einer langsam in ihm sich entwickelnden, zweifelnden, kämpfenden Ueberlegung?

Ebenso ist schon darauf hingewiesen worden, wie undenkbar überhaupt es sei, dass prüfende Erwägungen, die sich endlich zur Ueberzeugung abschliessen, wie sehr diese auch zum „Muthe" der Ueberzeugung sich steigern möge, jemals in visionäres Schauen umschlagen oder dazu Veranlassung geben können. Bewusste Reflexion und unwillkürlich traumhaftes Schauen liegen in direct entgegengesetzten psychischen Gebieten, wo eine unmittelbare Uebertragung der einen Form in die andere eine grössere psychologische Ungereimtheit wäre, als die, welche man damit beseitigen will.

Endlich — und dies ist die Hauptsache — musste eine Vision, wenn sie blos aus dem subjectiven Innern des Apostels entsprang, einen ganz andern Verlauf nehmen, als der hier gefordert wird; und es ist ein echt psychologisches, redliches Wort von Strauss, dass man bei dem Pharisäer Paulus weit eher auf eine Vision des Moses oder Elias sich habe Rechnung machen können, als auf eine Christuserscheinung; d. h. dass eine solche ganz und gar nicht aus seinem Hirn „herausspringen" konnte. Es ist das streng erweisbare psychologische Gesetz aller blos subjectiven Visionen, dass sie nur aus den bisher eingelebten Vorstellungen, Trieben, Wünschen hervorgehen, kurz aus dem Vorrathe dessen, was im Subject schon vorhanden ist, und dass sie zwar diesem entsprechen, nicht aber ein ausserhalb jenes Kreises liegendes neues Element darbieten können. „Aus Nichts wird Nichts" gilt auch psychologischer Seits und in dem Gesetze des Vorstellungslebens. Deshalb stellten wir früher das allgemeine Axiom auf, dass, wo jenen visionären Zuständen ein Inhalt zu Grunde liegt, der aus keinem vorhandenen Vorstellungselement erklärt werden könne, der als etwas schlechthin Neues, dem bisherigen Bewusstsein des Subjects Unzugängliches, Unerwartetes sich kenntlich macht, man eine objective Veranlassung der Vision anzunehmen genöthigt sei. Die in vollstem Masse und unter jedem Gesichtspunkt zutreffende Anwendung dieses Axioms auf den vorliegenden Fall bedarf wol nicht mehr des Beweises.

Aber die „Gewissensangst", die notorisch den Apostel befallen hatte, nimmt man zu Hülfe, um die subjective Entstehung eines Christusbildes, als „des unschuldig Verfolgten", wenigstens für nicht ganz unmöglich erscheinen zu lassen. Es ist wahr, dass dieser Affect, seiner innern Natur gemäss, wie nach übereinstimmenden Erfahrungen, eine der stärksten Veranlassungen zu Sinnenhallucinationen, überhaupt zu visionären Vorspiegelungen werden könne;

indess nur in den Grenzen des angegebenen psychischen Gesetzes, welches bereitstehende Vorstellungselemente, das heisst hier: rückwärtsliegende mächtige Eindrücke, dazu voraussetzt. So wäre nach der eigenen Annahme jener Hypothese eine Vision des gesteinigten Stephanus für Paulus viel erklärbarer, als die wirklich eingetretene, die noch dazu den sonderbaren, subjectivistisch völlig unerklärlichen Nebenumstand bei sich führte, dass das Messiasbild nicht sowol als Straf- und Rachegeist erschien, sondern den Visionär gerade zu seinem Verkünder und Apostel berief. Hier bricht für die subjectivistische Erklärungsweise der Faden psychologischer Erklärbarkeit völlig ab; Alles verwandelt sich für sie in Unsinn und in Widersprüche.

Vor allen Dingen aber setzt sich diese Auffassung in directesten Gegensatz mit dem Zeugniss des Apostels selbst, der eine ganz andere Abfolge und Motivirung der Begebenheiten berichtet; und auch hier sehen wir jene Hypothesenmänner, dem Eigensinne ihrer subjectivistischen Theorie zu gefallen, das Verhältniss von Ursache und Wirkung geradezu umkehren. Aber damit verunstalten sie zugleich das grosse, gediegene Charakterbild des Apostelhelden, dem sie jene moderne Reue andichten, wie sie nachträglich den Verbrecher beschleicht, wie sie aber hier ganz ungehörig wäre. Dem starken, consequenten Geiste eines Paulus fiel es nicht ein (dies geht eben aus seinem Berichte hervor), „Gewissensbisse" zu fühlen vor seiner Bekehrung durch das grosse Ereigniss. Seinen damaligen Prämissen gemäss war die Christenverfolgung vielmehr ein heiliges, gottwohlgefälliges Werk. Wie hätte dem Nichtbereuenden damals ein Stephanus, ein Christus erscheinen können. Nach der Bekehrung war seine Reue allerdings eine ebenso starke, als tiefe; aber im mindesten nicht jene menschlich sentimentale, schwächliche, grüblerische, die vielleicht zu nachträglichen Visionen treiben mag, sondern der ungeheuere Schreck der plötzlich gewonnenen Ueberzeugung, gerade in dem gegen

Gott gefrevelt zu haben, wodurch man seinen Willen zu erfüllen glaubte. Diese gottgeweckte tiefe Trauer treibt zur Begeisterung wiederherstellender Thaten, grosser Leistungen, kurz zu demjenigen, was wir Paulus wirklich vollbringen sehen, dessen Charakterbild gerade nur dadurch consequent abgerundet vor uns steht, und eben darin zugleich mitfühlende Begeisterung erweckt, wenn man ganz ihn so lässt, wie er selbst historisch sich bietet. Aber auch für die rein psychologische Beurtheilung wird er uns erst verständlich, wenn wir seinem ausdrücklichen Worte trauen, dass nicht subjective Zweifel oder selbsterzeugte „Gewissensbisse" den gewaltigen Mann bekehrt haben, sondern eine tief ihn durchdringende, unwiderstehlich göttliche Macht.

All das Räthselhafte, Wunderbare, Befremdliche jenes Vorgangs verschwindet daher gänzlich; Alles erklärt sich und motivirt sich aufs Vollständigste und Lückenloseste, wenn wir das Eine „Wunder" annehmen — was indess gar kein Wunder ist, sondern tausendmal sich begeben hat in fast ebenso prägnanten Wirkungen, wobei übrigens, gerade wie in dem gegenwärtigen Falle, eine besonnene Prüfung des Thatsächlichen die Entscheidung zu fällen hat —, das Wunder einer wirklichen Eingebung aus der übersinnlichen Welt.

Nach allen uns bekannten psychologischen Gesetzen und aus historischen Gründen muss daher das Urtheil sich dahin abschliessen: dass für die Christusvision des Paulus eine objective Ursache anzuerkennen sei. Wenn wir jedoch dieser aus jenen allgemeinen Gründen Objectivität zugestehen müssen: so haben wir zugleich damit eine feste Analogie für Beurtheilung der „Auferstehungsthatsache" gewonnen. Es ist nämlich kein innerer Grund vorhanden, beide Thatsachen als wesentlich verschiedene zu fassen. Auch bei der letztern sehen wir die gleiche, mächtige, grundentscheidende Wirkung derselben für das ganze

Leben der Jünger; und was ihre innere Beschaffenheit angeht, so hat sich gezeigt, dass schon aus Gründen der historischen Kritik die Annahme eines blos visionären Charakters derselben viel wahrscheinlicher sei, als die entgegengesetzte. Sie sei das „Wahrscheinlichere", sagen wir mit Bedacht; denn weiter als bis zu Wahrscheinlichkeitsbeweisen möchte wol überhaupt in diesem Gebiete nicht zu gelangen sein. Dennoch genügt dies vollkommen, um den einzig wesentlichen, den geistigen Werth der Thatsache selbst zur vollen Anerkennung zu bringen.

Im Besondern jedoch wird die blos psychologische Betrachtung der Sache, wie sie hier vertreten ist, wohlthun, sich an jener allgemeinen Beweisführung genügen zu lassen, ohne in das eigentlich theologische Gebiet überzustreifen. Man könnte ihr dann nämlich die Anmuthung stellen, mittels jener neuen Gesammtauffassung alle Widersprüche und Schwierigkeiten in den verschiedenen evangelischen Berichten über die „Auferstehung" zu beseitigen. Dies vermag sie nicht durchaus, ebenso wenig wie die frühern entgegengesetzten Hypothesen sich dazu im Stande zeigten; und so möchte die allein auf sie gewälzte Anmuthung etwas unbillig erscheinen.

Dagegen vermag sie allerdings eine der begründetsten Einwendungen gegen die behauptete Wesensgleichheit der Auferstehungsthatsache und der Paulinischen Christophanie auf ihren wahren Werth herabzustimmen, nicht nach theologischen oder historischen Gründen, sondern aus einem allgemeinen psychologischen Gesichtspunkte, indem sie an die charakteristische Beschaffenheit aller solcher auf innerer Vision, nicht auf äusserer Wahrnehmung beruhender Eindrücke erinnert.

Es wird nämlich vom Standpunkt besonnener historischer Kritik gegen jene Identität der beiden visionären Thatsachen zunächst mit Recht der Einwand erhoben werden können: dass auch bei der „Auferstehung" an eine Christophanie

von flüchtig unbestimmtem Eindruck zu denken, nach Analogie einer „blossen" Geistererscheinung, wie es in Bezug auf die Paulinische Vision allerdings zulässig sein möge, allzu sehr dem historischen Thatbestand widerspreche, welchen anzuzweifeln man keinen sonstigen Grund habe. Die darin wenigstens völlig übereinstimmende Ueberlieferung führe nämlich zu der Annahme, dass Christus auf diejenigen, denen er nach seiner „Auferstehung" erschien, „den Eindruck einer vollständigen, fest ausgestalteten, aber leiblich verklärten Persönlichkeit gemacht habe". Diesen Unterschied zu übersehen, sei um so weniger gerechtfertigt, wenn es blos einer Hypothese zulieb geschehe, die sich selbst erst noch zu bewähren habe. *)

---

*) Dies ist auch der sachliche Haupteinwand, welchen C. J. Nitzsch jener ganzen Auffassung entgegengehalten hat in seinem „Sendschreiben an Weisse" (Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie, 1840, V, 47 fg.), während er den Hauptgedanken: das gesammte Ereigniss im subjectiven Innern der Jünger vorgehend zu denken, ihm aber eine reale objective Ursache zu Grunde zu legen, nicht nur für vollkommen zulässig erklärt, sondern auch darin ein neues, die Untersuchung weiterführendes Resultat erblickt. Dies Urtheil eines so bedeutenden Theologen scheint jedoch verhallt in den Kreisen der jetzt tonangebenden Parteien; da nach jener Seite hin die Untersuchung bisher nicht wieder aufgenommen worden ist. Nitzsch sprach sich damals (1840) folgendermassen über die Sache aus: „Das Resultat sei neu und habe auf den ersten Anschein für die Gläubigen, welche die Forderungen des geschichtlichen Verstandes voll anerkennen, etwas ungemein Befriedigendes. Fast können die naturalistischen Rechte und die supranaturalistischen nicht besser vereinigt werden. Sie (Weisse) scheinen die grosse Bedingung, unter welcher allein ein apostolischer Glaube sich bilden konnte, eine objective, reale Wiedererscheinung Christi, vollkommen herzustellen, und doch jeden Widerspruch zwischen Auferstehung und Himmelfahrt zu beseitigen. Mir scheint die Frage, sofern Glaube und Wissenschaft wirklich von einander Notiz nehmen, vor der Hand nur mit Ihnen oder mit Erwägung Ihrer Sätze fortgeführt werden zu können" (S. 47). Am Schlusse seiner Kritik aber fasst er seine Einwendungen in nachstehende prägnante Worte zusammen: „Sie fordern mit dem entschiedensten Rechte zur Erklärung der Thatsache des apostolischen Bewusstseins und des in die Welt eingeführten Christenthums eine objective Wirklichkeit jener persönlichen Erscheinung des Erstandenen, und eine vom Gegenstande ausgehende reale

Vielleicht jedoch ist die behauptete Differenz in Wahrheit keine so grosse oder der Gegensatz ein so unlösbarer, wie man nach äusserm Anschein vermuthen könnte. Es ist vielmehr aus mehr als einem Grunde von Wichtigkeit, die Bedingungen, welche bei solchen Erscheinungen zusammenwirken, in ihrer Eigenthümlichkeit zu charakterisiren und genauer zu unterscheiden, was daran wesentlich und was zufällig ist. Dies sei die letzte Aufgabe, die wir uns stellen.

Vor allen Dingen hat man zu bedenken, dass in dem ganzen visionären Thatsachengebiete ein völlig anderer Massstab der Beurtheilung gilt, als bei Wahrnehmungen, die auf Sinneneindrücken beruhen. Bei jenen ist nicht sowol die innere Beschaffenheit des Objects, sondern die visionäre Befähigung des Subjects der ausschlaggebende Moment. Lediglich der verschiedene Grad der subjectiven Empfänglichkeit, die mehr oder minder ausgebildete Stärke des visionären Vermögens entscheidet darüber, wie ein und dieselbe

---

Wirkung, welche zureicht, um geistig und sittlich empfängliche Jünger zu überzeugen und sie in entschiedene Herolde umzuwandeln. Nehmen Sie ihr aber jede sinnliche Vermittelung und Individualisirung, findet sie nur für den innern Sinn oder als rein geistige Schauung statt, so müssen Sie die Empfänglichkeit der Schauenden so gross setzen, dass mehr und mehr das ganze Gewicht der Wahrheit auf die Subjectivität fällt. Den Jüngern muss eine Erscheinung geworden sein, die nicht nur ihre Verzweifelung löste, sondern auch allen übrigbleibenden Zweifeln unaufgelöst gegenüberstand; zur persönlichen Wiedererkennung ganz geeignet. Eine rein geistige, gesetzt auch, dass sie zu begreifen wäre, genügt dieser Forderung nicht. Und so führt auch Ihre Erklärung nur zu einem solchen wissenschaftlichen non liquet in Bezug auf das Verhältniss des Auferstandenen zur Natur, dass ich ihretwegen noch kein Bestandtheil der evangelischen Erzählungen der misverstehenden und verkörpernden Mythik anheimgeben kann" (S. 56, 57). Ob man jemals in diesen Dingen zu einem wissenschaftlich abschliessenden „liquet" gelangen werde, bezweifeln wir aus Gründen, die eben im Wesen der Sache liegen. Dagegen glauben wir allerdings auf dem hier vorgezeichneten und von Nitzsch gebilligten Wege einer relativen Wahrscheinlichkeit nahe zu kommen, welche zugleich das religiöse und das historische Interesse zu vereinigen geeignet ist.

objective Erregung aufgefasst wird. So ist es erklärlich, ja sogar unvermeidlich und zahlreiche Erfahrungen bestätigen es — wobei freilich vorausgesetzt werden muss, dass der hier Miturtheilende einigermassen sich umgethan habe in diesem weiten Gebiete von Erfahrungen —: dass bei gemeinsamem visionären Schauen kaum jemals Uebereinstimmung herrscht unter den Aussagen der Mitbetheiligten, eben weil die gestaltende Ursache weit mehr auf Seiten des Subjects als des Objects zu suchen ist. Die ganze Erscheinung ist auf eine bestimmte Gattung von „Wachträumen" zurückzuführen und theilt daher mit diesen ebenso ihre raschverschwindende, flüchtige Natur, wie ihre verschwommene, fester Umrisse entbehrende Bildlichkeit.

Dennoch ist der objective Kern, um den jene traumhafte Einkleidung sich schliesst, nach bestimmten Kriterien, mit deren Feststellung wir uns beschäftigt haben, sehr deutlich aus jener Umhüllung herauszuerkennen. Diese Objectivität entscheidet sich theils nach der Beschaffenheit des Inhalts, sofern derselbe aus den psychischen Vorbedingungen des visionären Subjects durchaus nicht erklärt werden kann, theils nach der Stärke der Wirkung auf das schauende Subject, welche von jenem Inhalt ausgeht; denn es hat sich nach einem allgemeinen psychologischen Gesetze gezeigt, dass eine plötzliche und eine entschiedene Umstimmung des gesammten Vorstellungslaufs nur durch eine ausserhalb des Subjects liegende Einwirkung erklärt werden könne.

In solchen ganz bestimmten Fällen haben wir nun die psychologische Befugniss nicht nur, sondern die Nöthigung gefunden, an eine von Innen her, nicht mehr durch äusserlich sinnliche Vermittelung bedingte „Eingebung" von Geist zu Geist zu denken, an eine „übersinnliche" Offenbarung im eigentlichen und strengen Wortverstande. Endlich hat sich uns in dieser Form der „Eingebung" die bestimmte Weise gezeigt, in der die „providentiellen Wirkungen" der Geschichte sich vollziehen, welche im Leben

des Individuums, wie im allgemeinen Menschendasein von entscheidendstem Einflusse sind, ja ohne die gar keine Menschengeschichte möglich wäre. Solche Einwirkungen zu leugnen oder ihre Möglichkeit überhaupt in Abrede zu stellen, würde daher eine so bornirte Gewaltsamkeit des Urtheils verrathen, dass sie sogar mit der unbefangenen Auffassung geschichtlicher Thatsachen in bedenklichen Widerspruch geriethe. Doch darf dies Alles an dieser Stelle durch die rückwärtsliegenden Untersuchungen für erledigt gelten. Wir haben hier eine andere Seite der Sache darzulegen.

Getraut man sich nämlich nach so allgemeinen Analogien consequent und aufrichtig jene Thatsachen der heiligen Geschichte zu beurtheilen, so wird allerdings das Urtheil anders ausfallen als bisher, und zwar nach zwei entgegengesetzten Seiten hin. Aber es wird eben dadurch seinen vorurtheilsloseren Standpunkt, seinen höhern Charakter nach beiden Seiten hin bewähren. Einestheils verschwindet damit der theologischer Seits jenen Thatsachen bisher vindicirte Charakter des Wunderbaren, Einzigen, durchaus Exceptionellen, der ihrer Anerkennung von Seiten der freien Wissenschaft so sehr im Wege stand; indem aus allgemein psychologischen Gesetzen der Zweifel an ihrer innern Möglichkeit sich als unbegründet erweist. Anderntheils wird doch eben dadurch zugleich ihr in eminentester Bedeutung providentieller Charakter über allen Zweifel erhoben, so gewiss in der Reihe aller „providentiellen", culturfördernden Wirkungen, deren die Geschichte gedenkt, kein historisches Ereigniss gefunden wird, welches an innerer, umschaffender Gewalt sich vergleichen liesse mit der Verkündigung der Lehre, die auf den Glauben an Christi Auferstehung gegründet war. Was für die psychologische Beurtheilung daraus folgt, ist dargethan worden und dürfte kaum einer stichhaltigen Einwendung ausgesetzt sein.

Wir könnten bei diesen allgemeinen Erwägungen stehen bleiben und der freien Ueberzeugung des Einzelnen es über-

lassen, nach jenen allgemeinen Gesichtspunkten, seinem wissenschaftlichen wie religiösen Bedürfniss und Gewissen gemäss über die Gründe seines Glaubens mit sich abzuschliessen. Denn es darf nicht unerwogen bleiben, dass man hier mit Fragen zu thun hat, die nicht blos den kalt abwägenden Verstand beschäftigen, gleichgültig, wohin die Entscheidung falle, sondern dass dieser Entscheidung auf das tiefste und regste das ungetheilte Gemüthsleben des Menschen sich zuwendet, indem das Glauben oder das Nichtglauben an ein ewiges Leben fürwahr nicht die Sache einer gleichgültigen Wahl ist. Auf dem christlichen Standpunkte aber ist dieser Glaube eng verbunden mit dem Glauben an Christi Auferstehung. Wir haben das Beschränkende, Missliche nicht verkannt, was für den gegenwärtigen Standpunkt christlicher Bildung daraus hervorgeht, indem diese Bildung, wie schon bemerkt, in dem allerwichtigsten Lehrpunkte auf einen Autoritätsglauben abgeleiteter Art, auf den Glauben an fremden, ältern Glauben verwiesen wird.

Dennoch konnte sich uns andererseits nicht verbergen, wie das Thatsächliche, Factische, worauf der christliche Unsterblichkeitsglaube sich gründet, mit einer durchaus andern, stärker entscheidenden Ueberzeugungskraft ausgerüstet sei, als irgend ein vermitteltes Beweisverfahren dessen sich rühmen darf. Deshalb muss es als würdige Aufgabe der Forschung erscheinen, jenen blos factischen Glauben auch verständlich zu machen nach allgemeinen, rein wissenschaftlichen Analogien, die Gründe für ihn zu verstärken, die Gegengründe zu entkräften mit Beweismitteln, welche von jedem Glauben unabhängig sind. Als eine der grössten Schwierigkeiten dabei ergab sich aber die scheinbare Differenz in den eigenen evangelischen Berichten zwischen der Paulinischen Christophanie und den Erscheinungen des „Auferstandenen“.

Die Frage nach der innern Bedeutung der Auferstehungsthatsache kann auf diesem Wege nicht gelöst werden, ohne

des Individuums, wie im allgemeinen Menschendasein von entscheidendstem Einflusse sind, ja ohne die gar keine Menschengeschichte möglich wäre. Solche Einwirkungen zu leugnen oder ihre Möglichkeit überhaupt in Abrede zu stellen, würde daher eine so bornirte Gewaltsamkeit des Urtheils verrathen, dass sie sogar mit der unbefangenen Auffassung geschichtlicher Thatsachen in bedenklichen Widerspruch geriethe. Doch darf dies Alles an dieser Stelle durch die rückwärtsliegenden Untersuchungen für erledigt gelten. Wir haben hier eine andere Seite der Sache darzulegen.

Getraut man sich nämlich nach so allgemeinen Analogien consequent und aufrichtig jene Thatsachen der heiligen Geschichte zu beurtheilen, so wird allerdings das Urtheil anders ausfallen als bisher, und zwar nach zwei entgegengesetzten Seiten hin. Aber es wird eben dadurch seinen vorurtheilsloseren Standpunkt, seinen höhern Charakter nach beiden Seiten hin bewähren. Einestheils verschwindet damit der theologischer Seits jenen Thatsachen bisher vindicirte Charakter des Wunderbaren, Einzigen, durchaus Exceptionellen, der ihrer Anerkennung von Seiten der freien Wissenschaft so sehr im Wege stand; indem aus allgemein psychologischen Gesetzen der Zweifel an ihrer innern Möglichkeit sich als unbegründet erweist. Anderntheils wird doch eben dadurch zugleich ihr in eminentester Bedeutung providentieller Charakter über allen Zweifel erhoben, so gewiss in der Reihe aller „providentiellen", culturfördernden Wirkungen, deren die Geschichte gedenkt, kein historisches Ereigniss gefunden wird, welches an innerer, umschaffender Gewalt sich vergleichen liesse mit der Verkündigung der Lehre, die auf den Glauben an Christi Auferstehung gegründet war. Was für die psychologische Beurtheilung daraus folgt, ist dargethan worden und dürfte kaum einer stichhaltigen Einwendung ausgesetzt sein.

Wir könnten bei diesen allgemeinen Erwägungen stehen bleiben und der freien Ueberzeugung des Einzelnen es über-

lassen, nach jenen allgemeinen Gesichtspunkten, seinem wissenschaftlichen wie religiösen Bedürfniss und Gewissen gemäss über die Gründe seines Glaubens mit sich abzuschliessen. Denn es darf nicht unerwogen bleiben, dass man hier mit Fragen zu thun hat, die nicht blos den kalt abwägenden Verstand beschäftigen, gleichgültig, wohin die Entscheidung falle, sondern dass dieser Entscheidung auf das tiefste und regste das ungetheilte Gemüthsleben des Menschen sich zuwendet, indem das Glauben oder das Nichtglauben an ein ewiges Leben fürwahr nicht die Sache einer gleichgültigen Wahl ist. Auf dem christlichen Standpunkte aber ist dieser Glaube eng verbunden mit dem Glauben an Christi Auferstehung. Wir haben das Beschränkende, Missliche nicht verkannt, was für den gegenwärtigen Standpunkt christlicher Bildung daraus hervorgeht, indem diese Bildung, wie schon bemerkt, in dem allerwichtigsten Lehrpunkte auf einen Autoritätsglauben abgeleiteter Art, auf den Glauben an fremden, ältern Glauben verwiesen wird.

Dennoch konnte sich uns andererseits nicht verbergen, wie das Thatsächliche, Factische, worauf der christliche Unsterblichkeitsglaube sich gründet, mit einer durchaus andern, stärker entscheidenden Ueberzeugungskraft ausgerüstet sei, als irgend ein vermitteltes Beweisverfahren dessen sich rühmen darf. Deshalb muss es als würdige Aufgabe der Forschung erscheinen, jenen blos factischen Glauben auch verständlich zu machen nach allgemeinen, rein wissenschaftlichen Analogien, die Gründe für ihn zu verstärken, die Gegengründe zu entkräften mit Beweismitteln, welche von jedem Glauben unabhängig sind. Als eine der grössten Schwierigkeiten dabei ergab sich aber die scheinbare Differenz in den eigenen evangelischen Berichten zwischen der Paulinischen Christophanie und den Erscheinungen des „Auferstandenen“.

Die Frage nach der innern Bedeutung der Auferstehungsthatsache kann auf diesem Wege nicht gelöst werden, ohne

eine allgemeinere Ansicht über die Art unserer Fortexistenz nach dem Tode. Diese Frage gehört einer andern Reihe von Untersuchungen an, welche wir nicht schuldig geblieben sind. Dass übrigens auch in diesem Gebiete, wie bei jenen historischen Fragen, nicht volle Gewissheit, nur ein bestimmter Grad von Wahrscheinlichkeit sich erreichen lasse, versteht sich, darf aber nicht abhalten, diesen Weg dennoch zu verfolgen. *)

Es kommt darauf an, wie man den allgemeinen Zustand der Menschenseele nach dem Tode sich denke: ob als das Verhältniss einer reinen, von allen Raumbeziehungen befreiten, folglich auch unleiblichen Geistigkeit — was ein im Denken schwer vollziehbarer Begriff wäre —, oder als den Zustand einer nicht minder vollständigen, wenn auch nicht immer „verklärten" Persönlichkeit, indem der „innere" Leib, das räumliche Abbild der Seeleneigenthümlichkeit, der schon während dieses Lebens durch den „äussern", blossen Stoffleib ununterbrochen hindurchscheint, dann rein und unverhohlen hervortritt, und wie einzelne Erfahrungen uns belehren, durch Phantasieübertragung auch Andern „erscheinen" kann, während des Lebens wie nach dem Abscheiden. Wir glauben bei jener Alternative den Beweis für die Wahrscheinlichkeit der letztern Auffassung vollständig erbracht zu haben.

*) Der wichtige methodologische Gesichtspunkt, dass in diesem ganzen Gebiete von Problemen der Natur der Sache nach über die Form von „Wahrscheinlichkeitsschlüssen" nicht hinauszugelangen sei, dass man daher niemals mit „apodiktischer Gewissheit" seine Auffassung Andersdenkenden aufdringen könne: dieser Gesichtspunkt ist nicht selten übersehen worden von der einen Seite; weit öfter noch wird dies von Andern als empfindliches Gebrechen bezeichnet, um die Nichtigkeit und Erfolglosigkeit solcher Bemühungen summarisch zu constatiren. Es schien daher der Mühe werth, diese Bedenken auf ihr richtiges Mass zurückzuführen. Dies ist in der nachfolgenden kritischen Abhandlung über H. Ritter's und mein Werk über „Seelenfortdauer" versucht worden, auf welche wir daher in diesem Betreff verweisen. (Nr. III: „Die Unsterblichkeitsfrage im Lichte gegenwärtiger Wissenschaft." Zweiter Artikel.)

Wenn man zu dieser Gesammtansicht sich bekennt, so würde nunmehr vollkommen begreiflich, wie derselbe Abgeschiedene — die Möglichkeit eines solchen Verkehrs überhaupt vorausgesetzt — für die Meisten gar nicht, für Andere etwa in den Perceptionen eines dunkeln Gefühls seiner Gegenwart — im Wachen oder im Traume — oder als flüchtig unbestimmte Geistererscheinung, für die allerwenigsten endlich in einem eigentlichen „Gesichte“, nach seiner ganzen, auch „leibhaften“ Persönlichkeit erscheinen könne. Denn was dabei entschiede, wäre lediglich der Grad der Empfänglichkeit bei den verschiedenen Individuen, welcher selbst nach bleibender oder nach wechselnder Prädisposition ein verschiedener sein muss. Das „Wunderbare“ jenes grossen Vorgangs wäre daher nicht die „Auferstehung“ Christi als solche: es ist diese „Auferstehung“ vielmehr der normale und gemeinsame, nach dem Ablegen des irdischen Leibes für Jeden sofort eintretende, selbst aber viele Abstufungen in sich enthaltende Zustand.*) Das Aussergewöhnliche daran, wir können sogar mit Rücksicht auf den unendlich bedeutungsvollen Erfolg, der daraus abfloss, sagen: das „Providentielle“ des ganzen Ereignisses lag vielmehr in dem hohen Grade seherischer Kraft, welcher plötzlich die Apostel ergriff, der zudem noch auf so Viele gleichzeitig sich erstreckte. Und deshalb eben legten wir schon oben auf den beiläufig berichteten Nebenumstand so grosses Gewicht, weil wir ihn kaum für einen geradezu erdichteten halten können: dass (nach Matth. 27, 52. 53) gleichzeitig mit der Auferstehung Christi „auch die Leiber anderer

---

*) Die exegetischen oder dogmatischen Einwendungen, die gegen diese Auffassung als Bibellehre gemacht werden können, sind uns bekannt. Wir halten sie nicht für unüberwindlich; doch gehört dies nicht hierher, indem wir uns aller eigentlich theologischen oder dogmatischen Erörterungen enthalten, und lediglich die historischen Thatsachen in verständlichem Lichte zu deuten suchen.

Heiliger auferstanden und Vielen erschienen seien"; welche Viele doch wol nur in der Zahl der Jünger gesucht werden können. Hierin liegt für uns ein unwillkürliches, aber deshalb bedeutungsvolles Zeugniss, dass wir uns den damaligen Zustand der Jünger als einen überwiegend ekstatischen denken dürfen, in welchem überhaupt ihnen die Augen aufgethan waren für die ununterbrochen, sonst aber verborgener Weise sie umgebende übersinnliche Welt, aus welcher ihnen nicht nur der vorangegangene geliebte Meister erschien, durch seine geistig persönliche Gegenwart zugleich von der thatsächlichen Gewissheit eines ewigen Lebens sie überzeugend, sondern auch die Persönlichkeiten („Leiber") anderer Heiliger.

Dass dieser jedenfalls exceptionelle Zustand späterhin allmählich verschwinden musste und nur in der Nachwirkung lebhaftester Erinnerung sich erhalten konnte, versteht sich von selbst und das Gegentheil wäre schwer zu erklären. Dies völlige Erlöschen des visionären Zustandes und der Christophanien überhaupt konnte indess nur als Rückkehr oder Einkehr des verklärten Meisters in die ewige Welt, als „Himmelfahrt", aufgefasst werden; und so, glauben wir, schliesst sich das Ganze der heiligen Geschichte in einer verständlichen Deutung ab.

Dürfte man endlich sich gestatten, in den Folgerungen aus jener Analogie noch einen Schritt weiter ins Besondere zu thun: so liesse sogar sich erklärlich finden, warum die Christophanie, deren Paulus theilhaftig wurde, eine weit weniger ausdrückliche, so zu sagen rhapsodischere gewesen zu sein scheint, als diejenigen waren, welche man als Auferstehung fasste. Der ekstatische Zustand bei Paulus konnte nicht die Höhe und Kraft haben, wie bei den Jüngern; denn der bei solchen Ereignissen nothwendig vorauszusetzende wechselseitige Rapport zwischen dem Seher und dem Gesehenen war hier erst herzustellen. Wie dem indess auch

sei: sehr gut sagt Holtzmann*) am Schlusse seiner Erwägungen über die eigentliche Beschaffenheit der Paulinischen Christophanie: „Dieselben Kräfte, welche am Ursprungspunkte der christlichen Gemeine arbeiteten, haben jedenfalls das Bewusstsein des grossen Heidenapostels mit nicht minder ursprünglicher Kraft berührt, als das der ersten Jünger; und hierin eben liegt die ausreichendste Legitimation für seine schon so frühe und oft angefochtene Apostelschaft." Wir stimmen bei über die Richtigkeit des Grundgedankens, das Walten eines und desselben Princips in den Erlebnissen des Paulus und der Jünger anzuerkennen. Wir kehren aber die Folgerungsweise um, indem wir aus den Berichten über die Christophanie des Paulus eine viel klarere und beglaubigtere Einsicht schöpfen zu können glauben über die eigentliche Beschaffenheit der ganzen Thatsachengruppe, als von der andern Seite her.

Was aber mehr bedeutet als alles Bisherige: durch diese Auffassung allein wird die Grundthatsache, auf welcher der christliche Glaube beruht, in ihre ursprüngliche Würde, in ihre innere Beweiskraft wieder eingesetzt. Wir dürfen in diesem Betreff an das wichtige Zugeständniss von Nitzsch erinnern, dass auch ihm allein auf diesem Wege das historische und das religiöse Interesse vereinbar scheine, und zunächst wirklich ausgeglichen erscheinen könne. Dabei reden wir nicht mehr von der Hypothese, welcher selbst ein Schleiermacher nicht gänzlich sich zu entwinden vermochte, die Auferstehung als blosse „Wiederbelebung" zu fassen. Diese, die kahlste, frostigste, unhistorischste, die sich denken lässt, mag durch die Visionshypothese für völlig beseitigt gelten.

Aber auch diese, die Visionshypothese, in dem subjectivistischen Sinne gefasst, wie sie gewöhnlich ausgedeutet

---

*) „Geschichte des Volkes Israel und der Entstehung des Christenthums", II, 546.

wird, vermag weder den Anforderungen an eine historische Erklärung, noch den innern Bedingungen psychologischer Wahrscheinlichkeit zu genügen. In wie grellen Dissonanzen, wie enormen Widersprüchen sie endet, haben wir dargethan. Aber freilich wird es noch eine Weile dauern, ehe man dies zugibt, und vor Allem, ehe die banalen Vorurtheile gegen unsere Auffassung einer unbefangenern Beurtheilung weichen. Denn für uns hat die Visionshypothese nicht nur aus historischen, sondern aus psychologischen Gründen eigentlichen, objectiven Wahrheitsgehalt. Damit wird ihr aber zugleich ihr ursprünglicher religiöser Werth zurückgegeben. Nicht nur wird durch sie historisch verständlich, wie der erste Glaube an den Auferstandenen jene mächtige, thatbegründende Wirkung üben konnte, sondern wir selbst, die Jetztlebenden, vermögen mit bewusstem Verständniss in diesen Glauben einzutreten und seine ganze folgenreiche Verheissung uns anzueignen.

Jener Glaube nämlich „an den Glauben der Jünger“, der uns als allein erreichbares Endergebniss dargeboten wurde, hat jetzt einen ganz andern Sinn und eine weittragende Bedeutung gewonnen. Er wird nicht mehr wie dort in skeptischem Sinne gefasst, wobei der Zweifel und die Negation nur allzu deutlich durchschimmern, sondern er erhält die volle Wirkung zurück, die er erweislich und nunmehr auch begreiflich auf die ersten Jünger übte. Wenn wir aus sonstigen allgemeinen Gründen an der Wahrheit der Thatsache zu zweifeln nicht mehr berechtigt sind, dass Christus als selig Auferstandener den Jüngern wirklich erschienen sei, und damit auch ihnen selbst die factische Bürgschaft eines seligen Lebens dargeboten habe, so strömt die segensreiche Wirkung, die für sie darin lag, in voller Wärme auch bis zu uns herab. Es ist der Unsterblichkeitsbeweis aus Thatsächlichem, dessen hohen Werth wir am Anfange der gegenwärtigen Untersuchung betonten, um den blos allgemeinen Begriffserörterungen darüber den vollen, energischen Ab-

schluss zu geben: ein Erfahrungsbeweis, den wir deshalb auch noch durch andere Gründe und aus verwandten, aber weitverbreiteten Thatsachengebieten zu verstärken suchten.

Dies Alles betrifft aber nicht blos den Glauben einer weit hinter uns liegenden Vergangenheit, sondern es richtet sich an das unmittelbarste, dringendste Interesse der Gegenwart. Denn man vermag der herrschenden, in schwankendes Hin- und Hermeinen zerfahrenen religiösen Bildung unserer Zeit kein grösseres Geschenk, keine stärkendere Gabe darzubieten, als die Ueberführung durch thatsächliche Beweise.

Ebenso ist der Unsterblichkeitsglaube nicht etwa ein unwesentlicher Nebenpunkt ethisch-religiöser Ueberzeugung, gleichgültig, wie man sich über ihn entscheide — diese so oft jetzt gehörte Behauptung ist vielmehr selbst nur ein anderes Zeichen der Verseichtigung des Zeitgeistes und des Abhandengekommenseins jeder gründlichern, auch nur ethischen Einsicht —, sondern umgekehrt ist gezeigt worden, dass, wenn der religiöse Geist in einer Zeit, in einem Volke in weltliche Verflachung gerathen sein sollte, er sogleich neuerstehen müsse, wenn mit durchschlagender Gewalt aufrüttelnd der gewaltige Gedanke der Ewigkeit den Geist ergreift.

Der Glaube an ein „Geisterreich“ mit einem Worte, dem wir unentfliehbar angehören, schon jetzt wie künftig, das unsichtbar uns umgibt und trägt, das mit unzählbaren, bewusstlosbleibenden oder bewussten Eingebungen sich uns einspricht, der Glaube an diese permanente und thatsächliche Geisterweisung ist die entscheidende Wahrheit, zugleich der Keim und Quellpunkt, aus dem alle übrigen religiösen Wahrheiten mit neuer Kraft und Innigkeit sich entfalten müssen. In welcher Weise dies, ist gezeigt worden.

Und auf diesen innersten Quellpunkt lebendiger Religiosität uns zurückzuführen, ist einzig die Absicht, vielleicht dürfen wir sagen: der Erfolg gegenwärtiger Untersuchungen,

sofern sie unbefangen ernste Erwägung finden. Auch in Bezug auf das christliche Bewusstsein ist dies zu sagen, dem sein historischer Anknüpfungspunkt in seinem vollen Werthe hier zurückerstattet wird. Denn nach allen Ergebnissen historischer Kritik und psychologischer Forschung hat das christliche Bewusstsein das Recht, in der „Auferstehungsthatsache“ noch jetzt den entscheidenden Erweis, die thatsächliche Bürgschaft seines Glaubens an das „Himmelreich“ zu finden, und kein standhaltender wissenschaftlicher Gegengrund wird dawider aufgebracht werden können, dem tiefen Eindrucke dieser Verheissung sich zu verschliessen.

II.

M. Carriere, Strauss, Weisse über das „Charakterbild" Jesu. — Mohammed und die Weltstellung des Islam nach den Ergebnissen neuerer Forschung.

Mit Bezug auf

M. Carriere, Die Kunst im Zusammenhange der Culturentwickelung und die Ideale der Menschheit. Dritter Band: Das Mittelalter. Erste Abtheilung: Das christliche Alterthum und der Islam. Leipzig, Brockhaus 1868. *)

*) Wir schliessen diesen in der „Deutschen Vierteljahrschrift" veröffentlichten Aufsatz sogleich hier an, weil er das im letzten Abschnitt der vorhergehenden Abhandlung über die erste Quelle des Christusglaubens Behauptete von einer neuen Seite zu begründen und zu erläutern versucht. Was im zweiten Theil über die Bedeutung des Islam gesagt ist, möge als Probe dienen, wie durch freiere und erhöhtere Auffassung des Christenthums ganz von selbst auch die andern historischen Religionen zu tieferer und gerechterer Anerkennung gelangen.



Dies so bedeutungsvolle, nach einem grossartigen Plane entworfene Werk schreitet rasch seiner Vollendung entgegen und im weitern Fortgang berührt es immer wichtigere Culturgebiete. Der vorliegende dritte Band ist in erster Abtheilung der Darstellung des christlichen Alterthums und des Islam gewidmet. Die zweite Abtheilung soll das europäische Mittelalter schildern. Ein vierter Band wird die Epoche der Renaissance und der Reformation behandeln, und ein fünfter, letzter, soll das Weltalter des freien Geistes (es ist die Culturperiode, in deren Anfang wir leben) zum Gegenstande haben.

Der Grundplan des ganzen Werks ergibt sich dem Verfasser aus einem psychologischen Schema, dessen allgemeine Wahrheit unbestreitbar ist, während doch bei der Anwendung desselben die Gefahr nahe liegt, wenn man einen reichen und vielgegliederten Erfahrungsstoff unter so höchst abstracte Gesichtspunkte einordnen will, dass man leicht zu viel thue in Ausdehnung jener Allgemeinbegriffe über ihnen ursprünglich Fremdartiges, oder auch zu wenig in Bezug auf Anerkennung des Besondern in seiner selbständigen Eigenthümlichkeit, sodass beiderlei Auffassungen nicht überall sich völlig decken wollen. Es bedürfte einer sehr umständlichen, ins Einzelne eingehenden Verhandlung, welche ohnehin dieses Orts nicht sein kann, um jene Frage von eigentlich nur methodologischem Interesse zu erledigen. Sprechen wir dagegen, mit Beseitigung solcher Bedenken, unsere

Ueberzeugung dahin aus, dass die eigenthümliche Trefflichkeit des vorliegenden Werks gerade darin besteht, mit seltener Vielseitigkeit der Auffassung, mit zugleich parteilosem und scharftreffendem Urtheil das Einzelne in seiner Eigenthümlichkeit richtig behandelt zu haben, dabei für die besondern Gebiete ein reichhaltiges und wohlgeordnetes Detail zu bieten, welchem die bewährtesten Specialforschungen der Gegenwart zu Grunde liegen.

Jener Grundplan übrigens verläuft nach dem Verfasser auf folgende Weise. Der Mensch an sich selbst ist Natur, Gemüth und Geist. Deshalb steht er „anfangs" unter der Herrschaft der Natur; und im Kampfe mit ihr in ihren wohlthätigen oder überwältigenden Erscheinungen gestaltet er sich den Gedanken des Göttlichen. Das „Naturideal" erschien hiernach als das Ziel des Alterthums, welches in Hellas und Rom auf der Grundlage der vorangegangenen Culturergebnisse des Orients erreicht ward. Zugleich aber begann schon in der jüdischen Religion, wie in der indischen und griechischen Philosophie, ein Weltalter des Gemüths, welches das „sittliche Ideal" zu verwirklichen hat. Zwei neue Religionen, auf die Verehrung des Einen geistigen Gottes gegründet, das Christenthum und der Islam (welchen der Verfasser höher stellt, als es bisher in der Regel geschehen) treffen hier zusammen. Statt der Leibesschönheit und dem in der Aussenwelt verwirklichten Geiste (in der hellenischen Kunst) wird nun die Seelenschönheit, das Gemüth mit seinen Gefühlen, der Ausdruck des innern Lebens die Aufgabe der Kunst. An die Stelle der Plastik, die in Hellas zur Vollendung kam, tritt nun die Malerei und später die Musik, statt der epischen Gegenständlichkeit und klaren Anschaulichkeit wird nunmehr die lyrische Stimmung mit ihrem Träumen und Sehnen der Ausgangspunkt der Poesie. Die Liebe wird als das Wesen Gottes erkannt, und sie wird in ihren mannichfaltigen Offenbarungen die Seele des Lebens und der Kunst.

Das Gemüthsideal wird jedoch im Mittelalter noch nicht vollendet. Zur vollkommenen Gestaltung der Innenwelt nach ihrer Fülle und Tiefe wird das Studium der Formenklarheit und objectiven Geschlossenheit des Alterthums nöthig; und so wird erst in der Renaissance die Kunst des christlichen Zeitalters ihrer Vollendung entgegengeführt. Während ferner durch die Reformation die äussere Autorität gebrochen ward und der Mensch sich auf die Innerlichkeit seines Glaubens und Gewissens gestellt sah, konnte nun auch die Kunst erst die ganze erste Fülle und Stärke des Gemüthslebens in ihren Erzeugnissen zur Darstellung bringen. Shakespeare's Dramen, Bach's und Händel's Tonwerke sind durchaus die bezeichnendsten Denkmale dieses Geistes.

Seit Newton und mit Kant beginnt ein neues Zeitalter, das des Geistes, welchem die Epoche der Aufklärung und die französische Revolution vorbereitend die Bahn brach. Hier ist die Wissenschaft, die Klarheit und Besonnenheit des denkenden Selbstbewusstseins die leitende Macht. Auch in der Poesie, wie in der Musik und Malerei, waltet der Gedanke, die Reflexion vor.

„Ich brauche nicht zu wiederholen“, fügt der Verfasser bei, „dass im Leben wie in der Kunst, Natur, Gemüth und Geist stets zusammen sind, dass aber das Vorwalten einer dieser Potenzen die Unterschiede der Zeiten wie der Künste bedingt.“ Wir finden diese Erinnerung sehr begründet, um der irrthümlichen oder wenigstens allzu formalistischen Auffassung zu begegnen, die ein getrenntes Wirken jener drei Mächte des Geistes in den verschiedenen Culturperioden annehmen möchte. Wir an unserm Theile würden im allgemeinen Culturprocesse der Menschheit lieber den Begriff der fortschreitenden Entwickelung eines dunkel leitenden „Vernunftinstinctes“, anfangs wirksam in der Gestalt eines sehr intensiven Phantasie- und Gemüthslebens, zu immer bewussterer Klarheit und Selbsterfassung dieser Vernunft, als das leitende Princip der

Geschichte bezeichnet haben. Uns ist weder die erste Culturepoche der Menschheit, selbst nicht im Hellenenthum, noch weniger im Orient, baar des „Gemüthes“ und des „Geistes“; aber beide wirken dort noch verhüllt. Noch auch ist in der gegenwärtigen Culturperiode, soweit sie Gesundes erzeugt, die „Natur“ oder das „Gemüth“ uns abhanden gekommen; beide können vielmehr erst jetzt dem Menschengeiste recht zum Genusse gelangen, zur Freude gereichen, weil sie in sein klar fühlendes und denkendes Selbstbewusstsein erhoben sind. Aber freilich stehen wir noch am Anfange dieser Epoche, im Stadium der ersten, vielfach im Falschen oder Ungewissen umhersuchenden Befreiung, und so müssen wir allerdings die Zeichen solcher Unreife mit in den Kauf nehmen.

Indem wir der Berichterstattung über den Inhalt der vorliegenden Abtheilung des Werks uns zuwenden, gestehen wir, dass wir vorzugsweises Interesse demjenigen Theile widmen, welcher die Darstellung des „christlichen Alterthums“ enthält. Auch der Verfasser ist darüber einverstanden, dass in diesem Gegenstande, darin, wie man sich fortan zum Christenthum verhalte, aufs Allereigentlichste die Entscheidungsfrage für die Cultur der Gegenwart liege. „Der Gegensatz einer irreligiösen oder gegen das Uebersinnliche gleichgültigen Zeitbildung und einer Fassung des Christenthums in Formeln, die der Vernunft wie der Natur- und Geschichtserkenntniss der Gegenwart nicht gemäss sind, dieser Gegensatz und die Kluft, die er zwischen den Menschen untereinander, wie zwischen Kopf und Herz der Einzelnen befestigt, dünkt mir das tiefste Leiden unserer Tage und der gefährlichste Schaden unserer Cultur.“

Diesen so beherzigenswerthen Worten des Verfassers schliessen wir uns mit voller Ueberzeugung an; und auch das ist verdienstlich von ihm, dass er, bei dieser Veranlassung ebenso wie früher, die ganze Schärfe jenes Gegensatzes ins Auge fasst, aber zugleich, dass er seiner Lösung

sicher ist, welche ihm nur aus einer vertiefteren Neugestaltung der Geistes- und Religionsphilosophie hervorgehen kann. Ebenso ist klar und unbestreitbar, dass das praktische oder auch das allgemein culturgeschichtliche Ziel dieser Untersuchungen nur darin bestehen kann, das Wesen des Christenthums auch von seiner historischen Seite tiefer und innerlicher zu erfassen, als es bisher nach der einen wie nach der andern Richtung geschehen ist.

Wir selbst treten nun im Wesentlichen seiner Grundauffassung von Jesu Person, Lehre und weltgeschichtlicher Wirksamkeit bei. Nur das glauben wir bemerken zu müssen, dass er in der vermittelnden Stellung, die er durchweg seiner Darstellung gibt, nicht zugleich bestimmt genug die Grunddifferenz überall hervortreten lässt, welche die echt religiöse und zugleich die tiefere speculative Auffassung jenes grossen Gegenstandes von der rationalistischen oder psychologisch pragmatischen Auslegung eines Strauss oder Renan scharf und unversöhnbar abscheidet.

Vielleicht ist es wohlgethan, dies hier nachzuholen und so kurz und so einfach als möglich jenen diametralen Gegensatz hervortreten zu lassen. Wir knüpfen zu diesem Zwecke an einen sehr charakteristischen Ausspruch von Strauss an, welchen unser Verfasser billigend sich aneignet, freilich nicht ohne ihn nachher durch einen richtig stellenden Zusatz zu „ergänzen“ (S. 7), während wir gewünscht hätten, dass er diesen „Zusatz“ vielmehr als einen „Gegensatz“ bezeichnet hätte, der einen wesentlichen Mangel zu berichtigen hat.

Strauss behauptet in seinem (spätern) „Leben Jesu“ (1864, S. 204—209) an der Stelle, wo er die Genesis des religiösen Bewusstseins in Jesu zu erklären sucht: „dass Christus sich Gott in moralischer Hinsicht so dachte, wie er selbst in den höchsten Augenblicken des religiösen Lebens gestimmt war, und wie er an diesem Ideale hinwiederum sein religiöses Leben kräftigte. Die höchste religiöse Stimmung aber, die in seinem Bewusstsein lebte, war

eben jene Alles umfassende, auch das Böse nur durch Gutes überwindende; Liebe, die er daher auf Gott als die Grundbestimmung seines Wesens übertrug."

„Indem Jesus diese heitere, mit Gott einige, alle Menschen als Brüder umfassende Gemüthsstimmung in sich ausbildete, habe er, um mit dem Dichter zu reden, «die Gottheit in seinen Willen aufgenommen». Daher war sie «für ihn von ihrem Weltenthron gestiegen, der Abgrund hatte sich gefüllt, die Furchterscheinung war entflohen»; in ihm war der Mensch von der Knechtschaft zur Freiheit übergegangen. Dieses Heitere, Ungebrochene, dieses Handeln aus der Lust und Freudigkeit eines schönen Gemüths können wir das Hellenische in Jesu nennen." — „In allen durch Kampf und gewaltsamen Durchbruch geläuterten Naturen bleiben die Narben davon für alle Zeit, und etwas Hartes, Herbes, Düsteres haftet ihnen lebenslänglich an, wovon wir bei Jesu keine Spur finden. Jesus erscheint als eine schöne Natur von Hause aus, die sich nur aus sich selbst zu entfalten, sich ihrer selbst immer klarer bewusst, immer fester zu werden, nicht aber umzukehren und ein anderes Leben zu beginnen brauchte" u. s. w.

In diesen Worten ist nun mit der rühmlichen Klarheit und Präcision, wie wir sie an Strauss gewohnt sind, aufs prägnanteste die Grundauffassung bezeichnet, welche die moderne Kritik der Persönlichkeit Christi unterlegt. Er war ein reiner, glücklich begabter Mensch, der die Eingebungen seines liebevollen Gemüths auch auf das Wesen der Gottheit übertrug und der dies (subjective) Gefühl, diese (persönliche) Ueberzeugung mit hinreissender Kraft auch seinen Menschenbrüdern mitzutheilen wusste. Aber er war nicht frei von den Vorurtheilen seiner Zeitbildung. Das hauptsächlichste bestand darin (Strauss, a. a. O., S. 205), „dass er die Verwirklichung der Seligkeit, die er verspricht, in eine künftige Welt, in den Himmel verlegt. Das innere, übersinnliche Glück, das in der

Empfänglichkeit für das Höhere selbst schon liegt, erscheint als ein künftiger Lohn. In der That aber erfolgt diese Ausgleichung natürlich und allmählich, wenn auch nie vollkommen, in dieser Welt und wird nur von der religiösen Vorstellung als wunderbare Ausgleichung in einer künftigen erwartet". Dem Sinn dieser Worte entspricht die ganze sonstige Haltung des Werks; die christliche Lehre vom „Himmelreich", welche das „Diesseits" nur im Lichte des „Jenseits" begreift, wird ausdrücklich abgelehnt; denn „das Jenseits ist zwar in allen der Eine, in seiner Gestalt als zukünftiges aber der letzte Feind, welchen die speculative Kritik zu bekämpfen und wo möglich zu überwinden hat". (Strauss' Dogmatik, am Schlusse.)

In Summa, die christliche Religion ist Menschenwerk, das Erzeugniss einer subjectiven, übrigens höchst achtungswerthen Gemüthsstimmung, eine ideale, sehr hochstehende Lebensansicht, der man seinen Beifall nicht versagen kann, wenn sie auch in dem wesentlichsten Punkte von „Vorurtheilen" nicht frei geblieben ist.

Dieser Gesammtauffassung des neuesten, aber nicht minder „flachen Rationalismus", als einer psychologisch ungenügenden, darum zugleich in tiefstem Sinne unhistorischen, auch philosophischer Seits bestimmt entgegenzutreten, erscheint mir gerade jetzt ein dringendes Bedürfniss. Dies ist zwar implicite geschehen im vorliegenden Werke, aber nicht explicite, nicht ausdrücklich genug. Der Gegensatz hat in ihm seine polemische Kraft nicht hinreichend entwickelt.

Auch wir könnten mit unserm Verfasser obige Darstellung von Christi Persönlichkeit richtig und zutreffend finden, sofern blos die äussere Lebenserscheinung des Erlösers geschildert würde, wenn damit nicht auch sein inneres Wesen, Vermögen und Leisten erschöpft und erklärt sein sollte. Da aber fehlt gerade der entscheidende Punkt, die allein gründliche Einsicht, dass er auch nach Aussen also sich darzustellen, so durchgreifend einzuwirken gar nicht ver-

mochte, ohne einer mehr als menschlichen, einer göttlichen Kraft theilhaftig zu sein, ohne das grosse Wort seines gewissesten Selbstbewusstseins wahr zu machen: Ich und der Vater sind Eins!

Der Grundmangel jener Ansicht ist eben der empiristische Wahn, dass irgend etwas weltgeschichtlich Grosses, die Menschheit dauernd Ergreifendes, in der Wurzel ihres Bewusstseins sie Umgestaltendes vollbracht werden könne aus blos menschlicher Kraft, ohne das Innewohnen, den „Beistand" des göttlichen Geistes in dem sowol, welcher der erste Verkünder ist, als in denen, die da empfangen, die aber empfangen gar nicht könnten, wenn nicht der gleiche, göttlich heiligende Geist in ihnen wirksam wäre. (Dass überhaupt jede sittlich-religiöse Culturthat, jeder echte Culturfortschritt in der Menschengeschichte nur auf diesem Wechselverhältniss zwischen „activem" und „passivem" Genius beruhe, dass aber gerade darum im Lebendig- und Wirksamwerden dieses Verhältnisses kein blos menschlicher Vorgang sich zeige, ist vom Referenten bei anderer Gelegenheit umfassend gezeigt werden.)

Dies göttliche Element in Christi Persönlichkeit, diese göttlich-menschliche Thaten im ganzen Hergange und Erfolge seines Auftretens, durch welche allein die Gründung dieser Religion auch psychologisch erklärbar wird, übersieht nun jene verflachende Aufklärung um so bedauerlicher und unentschuldbarer, je ausdrücklicher und urkundlicher in Christi Aussprüchen über sich selbst und über sein Verhältniss zu denen, die an ihn glauben, zum ersten mal im Menschengeschlecht, so weit wir schriftliche Zeugnisse besitzen, der wahre Sachverhalt mit einer Klarheit, Schärfe und Tiefe ausgesprochen ist, welche uns eben bezeugen müssen, dass hier jenes Verhältniss nicht nur eingetreten, jene göttlich providentielle Macht nicht nur wirksam geworden, sondern dass sie zugleich mit dem klarsten und besonnensten Bewusstsein aufgefasst, „erlebt" worden sei. Denn von

dem, was man unklare Schwärmerei, krankhafte Exaltation, ungezügeltes Phantasieleben nennen könnte, findet man wol zugeständlich in den beglaubigten Zeugnissen von Christi Persönlichkeit keine Spur; es müsste denn, nach Strauss, das Vorurtheil sein, an ein ewiges Leben zu glauben!

Statt dessen meinen nun Jene, die sich für die Vorkämpfer der Zeitbildung halten oder dafür gehalten werden, dass man Religion machen könne aus subjectiven Stimmungen oder nach individuellen Vorsätzen, wie man Meinungen erfindet oder äussere Gemeinschaften stiftet, und dass solche Auslegungsweise vollkommen ausreiche, um jene grosse Thatsache historisch unterzubringen. Uns wird man dagegen nicht verdenken, wenn wir darin nicht nur wenig historischen Blick, sondern ebenso sehr — wir sprechen es mit Vorbedacht aus — eine sehr seichte Psychologie erblicken, welcher man längst entwachsen sein sollte!

Dass ein Franzose, wie Renan, mit durchgängiger Miskennung jenes entscheidenden Gesichtspunktes statt dessen in geistreichen Nebenaperçus aller Art sich umherbewegen konnte, ist zu entschuldigen oder zu erklären; denn ihm ist die grosse Vorbildung durch den deutschen Idealismus doch eigentlich fremd geblieben. Schwerer zu erklären ist, wie ein Strauss, dem die Lehre dieses Idealismus von der „Immanenz“ des göttlichen Geistes im menschlichen wenigstens historisch bekannt war, schliesslich und bei der zweiten Bearbeitung des „Lebens Jesu“ auf so ungenügende Halbheiten zurückkommen, ja das eigentlich Entscheidende damit geleistet zu haben glauben konnte. Es zeigt nur offenkundig und vor Aller Augen, was dem Tieferblickenden freilich auch früher, nach dem Zeugnisse, was seine „Dogmatik“ darüber abgelegt hat, nicht verborgen war, wie fremd sein kritisch analytischer Verstand, was seine eigentliche Virtuosität ist, jeder eigentlich speculativen Auffassung geblieben sei.

Sehr gut und das hier Fehlende berichtigend sagt dagegen unser Verfasser: „Das rechte Geisteswunder ist die

Offenbarung Gottes in Jesu, ist die Einigung des alldurchwaltenden göttlichen Geistes mit dem menschlichen, der die Selbstsucht in ihm bricht. Offenbarung ist das Mächtigwerden und Sichbezeugen des allgemeinen Geistes im Einzelnen. Gott ist der einwohnende Grund aller Dinge; wir sind durch ihn und in ihm; darum können uns seine Gedanken im Innersten des Gemüthes aufgehen, und das ist immer der Fall, wo etwas Neues und Grosses das Bewusstsein der Menschheit erweitert und erhöht." (S. 13.) In diesem Sinne können wir uns auch seinen übrigen Erklärungen über das Wesen und die Entstehung des Christenthums anschliessen, wenn er ebenso bestimmt, wie uns nöthig geschienen, jenes fremdartige Element hätte von sich abscheiden wollen. Ein erschöpfendes Gesammtbild von Jesu Persönlichkeit nach diesem allgemein psychologischen, nicht mehr theologischen Gesichtspunkte besitzen wir meines Wissens noch nicht: es wäre das wichtigste Geschenk für unser, des echten Glaubens so bedürftiges Zeitalter. Die ersten Umrisse und Grundzüge zu einer solchen tiefer geschöpften Charakteristik hat Weisse's besonders in diesem Theile hoch beachtenswerthe „philosophische Dogmatik" (im dritten Bande) gegeben. Möchten diese Ideen weiter ausgeführt werden!

Nach dieser Abschweifung, die uns indess in keinem Sinne überflüssig schien, können wir mit um so uneingeschränkterer Beistimmung der weitern Darstellung folgen, welche uns näher an das Gebiet des Aesthetischen und der Kunstgeschichte heranführt. Das sittliche Ideal, welches die Religion Jesu in uns erweckt, musste auch einen dichterischen Ausdruck im Gemüthe der Gläubigen finden, und eine plastisch anschauliche Gestalt durch die darstellende Kunst gewinnen. Das Irdische und Sinnliche gilt dem Christen nicht mehr als das wahre Sein; in Ueberwindung des Fleisches triumphirt der Geist und strahlt die Schönheit der Seele hervor. Dieser tiefe Ernst, dieser Grundzug ent-

sinnlichender Ascese ist der christlichen Kunst als frühestes charakteristisches Merkmal aufgeprägt. Und in diesem Sinne wagt der Verfasser auch die ästhetische Seite, den künstlerischen Stil in den biblischen Urkunden stärker hervorzuheben, als es irgend bisher geschehen. Wir heben Einiges daraus hervor.

Die Offenbarung Johannis erscheint ihm als eine religiöspolitische Dichtung von höchstem Werthe und von mächtigstem Eindruck —: „ein Werk des Jüngers Jesu, ein grossartiges, mahnendes und weissagendes Gedicht. Die Einkleidung ist alttestamentlich; überall vernehmen wir den Nachklang der Prophetenstimmen. Die bewegte Phantasie zeichnet echt orientalisch nicht für die äussere Anschauung, sondern nur für die Einbildungskraft des Hörers, die dem kühnen Dichterfluge leicht und willig von Bild zu Bilde folgt und in raschem Wechsel das Symbol und die Sache verschmilzt. Der Ruf nach Rache, der das Ganze durchhallt, die Voranstellung der Judenchristen vor den bekehrten Heiden, die Seitenblicke auf Paulus und seine Pflanzungen lassen im Dichter noch jenen Sinn erkennen, welcher Feuer vom Himmel auf die Stadt herabbeten wollte, die den Heiland nicht aufgenommen, worauf ihn Jesus einen Donnersohn nannte. Die Weissagung ist erfüllt worden und wird erfüllt werden, wie alle echte Prophetie, nicht buchstäblich, sondern geistig, dem Sinn und Wahrheitsgehalte nach, nicht äusserlich nach den Zeitvorstellungen und der Einkleidung.“

Aber er geht noch weiter zurück. Er macht nach dem Vorgange von Weisse auf das Aesthetische in den Reden Jesu, auf das Stilgepräge seiner Worte aufmerksam. Und auch wir können nicht umhin, hierbei länger zu verweilen, nicht nur um die Beachtung nichttheologischer Bildungskreise auf diesen neuen, wichtigen Gesichtspunkt hinzuleiten, sondern um zugleich daran zu zeigen, in welchem Sinne wir uns die psychologisch tiefere und dennoch historisch treue Charakterschilderung Jesu denken, welcher wir im Vorher-

gehenden erwähnten. Sie ist aus seinen eigenen Aussprüchen herzustellen. Denn es gibt wol wenige in den synoptischen Evangelien von Jesu berichtete Aussprüche, welche nicht schon durch die innere Macht des hineingelegten Gedankens, wie durch die Originalität und Schönheit des stilistischen Ausdrucks unverkennbaren Beweis ihrer Echtheit an sich trügen.

Weisse sagt in diesem Betracht höchst treffend *): „Der Genius des göttlichen Meisters bethätigt sich durch eine in ihrer Art einzige, in der Weltgeschichte ohne Beispiel dastehende Gabe der mündlichen, improvisirten Rede, durch den Reichthum und die schlagende Gewalt des obwol sinnbildlichen, parabolischen und änigmatischen, doch überall dem überschwenglichen Inhalt adäquaten Ausdrucks. Wir besitzen ein directes Zeugniss davon in den Reden selbst, wie die Ueberlieferung, dazu in den Stand gesetzt eben durch die Macht des Genius, der aus ihnen sprach, sie uns bewahrt hat; in unmittelbarer, nahezu wörtlicher Treue die synoptische, wie mit einem feinen, überall durchsichtigen Schleier überzogen, die johanneische. In der ungeschwächten Frische und Vollkraft lebendigster Anschaulichkeit tritt aus diesen Reden das Bild seiner Persönlichkeit uns entgegen und übt auch auf uns noch dieselbe Macht der Selbstbezeugung und Selbstbeglaubigung, die in den unmittelbaren Hörern den Glauben an ihn und an den Gott, dessen Stimme sie in ihm vernahmen, dessen Antlitz sie in ihm schauten, entzündet hat."

Und an einer andern Stelle fügt er hinzu: „Das ist das Grosse und Gewaltige in der Rede des evangelischen Christus, dass sie auch unverstanden die mächtige Wirkung auf die Hörer übt, dass sie durch ihre scharfen Pointen, durch ihre

*) Die Worte sind dem weitern Zusammenhange der Darstellung in seiner „Philosophischen Dogmatik" (III, §. 862, S. 325—329) entnommen, deren Ganzes der Aufmerksamkeit des Lesers dringend empfohlen sei.

frappanten Bilder sich dem Gedächtnisse einprägt und so sich auf Jahrhunderte, auf Jahrtausende hinaus einen Wirkungskreis sichert, ihrer selbst gewiss, dass ihr eigentliches und volles Verständniss nicht zu spät kommt, wenn es auch erst nach Jahrhunderten kommen sollte."

Das ästhetisch Ausgezeichnete, das in jederlei Stil charakteristisch Ausgeprägte imponirt und gefällt vorzugsweise unserer Zeit. Nun wohlan! Beherzige sie zunächst nur einmal die ästhetische Seite an Christus, die hohe dichterische Begabung des Johannes, die grossen schriftstellerischen Eigenschaften eines Paulus, und sie wird allmählich durch diese Hingabe dann auch in eine Tiefe geistiger Wahrheit hineingeführt werden, welche es ihr fortan unmöglich macht, die pantheistische oder rationalistische Verflachung jener grossen historischen Erscheinungen geniessbar zu finden.

Wir übergehen für diesmal die folgenden, der Darstellung des „christlichen Alterthums" gewidmeten Abschnitte. Sie zeigen den allmählichen Sieg des Christenthums über die Alte Welt in der grundveränderten Anschauung vom irdischen Leben und die Umbildung, welche daraus auch für die Kunst erwuchs; aber auch die steigende Verweltlichung und Entartung desselben im „Byzantinerthum". Das reichhaltige Material ist in leichtfasslicher Uebersicht geordnet, und mit Beseitigung alles lästigen Details wird durch Hervorhebung charakteristischer Einzelzüge oft eine ganze Bildungsrichtung treffend geschildert. Wir empfehlen in dieser Hinsicht besonders den Abschnitt über das Byzantinerthum (S. 112—132). Die Gründe der allmählichen Erstarrung von Staat, Kirche und Kunst in verknöchertem, entgeistetem Formenwesen, wie jene Epoche sie aufweist, werden treffend im Principe der Centralisation gefunden, im orientalischen Geiste des Despotismus, der Alles in Staat und Kirche von Obenher endgültig fixiren wollte, und in dem gänzlichen Mangel einer von Untenher, aus dem Volke stammenden Gegenwirkung. Es ist dies ein Bild,

aus welchem auch unsere europäische Gegenwart mancherlei Belehrendes schöpfen könnte, nicht blos für das Staatsleben, sondern ganz ebenso, ja vielleicht mehr noch für die kirchliche Entwickelung in allen Confessionen —: die Warnung vor ähnlichen, wenn auch gutgemeinten despotischen Gelüsten, und den energischen Vorsatz der Decentralisation, um den Rechten der freientwickelten Eigenthümlichkeit zum Siege zu verhelfen.

Mit gesteigertem Interesse wenden wir uns dem zweiten Theil, der Darstellung des Islam zu, und wir können die Freude nicht bergen, die uns beim Lesen ergriff, als wir von dem düstern Bilde geistigen Verfalls, ja der Entartung des Höchsten und Heiligsten, plötzlich uns hinübergeführt sahen zur Schilderung jenes sitteneinfachen, kraftvollen, menschlich gesunden Stammes der Araber, aus welchem der Islam ursprünglich auch in Reinheit und Einfachheit sich erhob. „Der Beduine hat wenig Bedürfnisse; deshalb bleibt seine Seele frisch und frei, voll trotzigen Gefühles persönlicher Selbständigkeit. Die Familie ersetzt den Staatsverband; ein anhänglicher Sinn wagt Gut und Blut daran, um die Seinigen zu schirmen, die Geschädigten, die Getödteten zu rächen an dem Feind und seinen Genossen. Dagegen wer friedlich sich naht, wird gastlich empfangen und freigebig bewirthet; er ist dem unverbrüchlichen Schutze des Gastfreundes empfohlen. Aber auch Wort zu halten und anvertrautes Gut wohl zu bewahren, ist Ehrensache der Wüstensöhne.“

Der Genius nun, welcher den vereinzelten Wüstenstämmen Arabiens eine Fahne der Einigung gab, welcher sie erst zum Volke erhob, sie wirksam in die Weltgeschichte eintreten liess und zu Trägern der Cultur für Jahrhunderte machte, war Mohammed; und es war eine neue, geistige Religion, durch welche er dies vermochte. Der altüber-

lieferte, in sich selbst vielfach zersplitterte Gestirn- und Götzendienst der arabischen Stämme war vorher schon nicht stark genug gewesen, dem Einfluss eingedrungener fremder Religionselemente zu widerstehen. Einerseits war es der persische Magierdienst, andererseits hatten auch die jüdische und christliche Lehre Wurzel gefasst, freilich nicht in ihrer ursprünglichen Einfachheit, sondern vielfach versetzt mit rabbinischen oder häretischen Elementen; und ausdrücklich wird berichtet, dass sogar einzelne Stämme der arabischen Halbinsel dem Christenthume sich zugewandt hätten. Nicht nur war von den Abessiniern im alten Culturlande Jemen ein christliches Reich gestiftet, welches freilich bald durch die persische Eroberung wieder vernichtet ward, sondern auch später waren viele Stämme in Nordwesten und Nordosten dem Christenthum zugewandt geblieben, und auch ins Innere war dasselbe hier und da vorgedrungen. Priester, Einsiedler und Klöster sind den arabischen Dichtern jener Zeit bekannte Gegenstände. Dasselbe gilt vom Einflusse des Judenthums; und ebenso gab es noch andere Sekten, Reste aus den in Sektenbildungen so überaus fruchtbaren ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung, wie z. B. die auch im Koran erwähnten Sabier oder Mandäer. *)

In dieses Chaos widerstreitender Religionsmeinungen trat nun Mohammed, einigend den Volksgeist und zugleich reinigend das religiöse Leben. Was er bei diesem reformatorischen Bestreben fremdem Einfluss verdankte, was dem eigenen Genius und selbständig errungener Ueberzeugung, ist jetzt kaum mehr zu entscheiden. Weiss doch ein nach grossen Zielen ringender, aber zugleich doch innerhalb einer historischen Entwickelung stehender und von ihr empfangender Geist selbst kaum anzugeben, was er fremder Anregung verdankt und was aus eigenem Schaffen hervorgegangen ist.

---

*) Nach Th. Nöldecke, Das Leben Mohammed's, aus den Quellen dargestellt (Hannover 1863), Einleitung.

Solche Frage ist aber auch, und dies darf nicht übersehen werden, in letzter Instanz gleichgültig für den eigentlichen Werth der Leistung; denn nicht darauf kommt es an, woher die heilsame Wirkung stamme, sondern warum sie so zu wirken vermochte und wie diese Wirkung war. Dabei ist es in diesem Falle von besonderm historischen und psychologischen Interesse, dass, wie schon Sprenger bemerkt hat, der Islam die einzige welthistorische Religion ist, welche im vollen Tageslicht der Geschichte entstanden vor uns liegt. Die Anfänge des Buddhismus, des Judenthums sind in Dunkel gehüllt; die des Christenthums mit mythischen, schwer zu sondernden Elementen durchzogen; die Entstehung des Islam allein können wir Schritt vor Schritt verfolgen.

Dennoch ist Mohammed, als Persönlichkeit wie nach seinen weltgeschichtlichen Wirkungen, bis heute ein noch nicht vollständig gelöstes psychologisches Problem, ein Gegenstand verschiedenartigster Auffassung und historischer Controverse geblieben; und verstärkter sogar, wie es scheint, seitdem man in neuerer Zeit durch die gelehrten Werke eines G. Weil, Caussin de Perceval, Muir, Sprenger bis zu den Quellen hinangestiegen ist. Wenn J. G. Fichte noch in den „Reden an die Deutschen“ erklärte (Werke, VII, 391), dem von Voltaire geschilderten Propheten gegenüber in Betreff des historischen Mohammed des Urtheils sich enthalten zu müssen: so gab dem Philosophen, dem Denker, die damals traditionell gewordene Auffassung ein vollkommenes Recht zu dieser Enthaltung. Er konnte ihn nicht als „Lügenprophet“, als bewusst Täuschenden sich denken; denn woher sodann die gewaltige Wirkung seiner Persönlichkeit und seiner Lehre? Gewiss aber auch nicht blos als einen phantastischen Grübler, der aus ältern Bruchstücken der ihm überkommenen Religionen einen neuen Glauben erfunden und eklektisch sich zusammengesetzt habe. Denn sicherlich war der tiefe Denker davon überzeugt — ja seine eigene Lehre hat darin gerade ihren Culminationspunkt

gefunden —, dass man keine Religion „sich erdenken", frei construiren könne, dass man dazu von einer überwältigenden, durchschlagenden Ueberzeugung ergriffen sein müsse, welche jeden Zweifel, jedes Schwanken in uns tilgt.

Diese tiefere Bedeutung, dies Providentielle, wenn man will, in Mohammed und in der von ihm gegründeten Religion zu erkennen, haben nun allerdings, theils die Mischung grosser und niederer Eigenschaften in seiner Persönlichkeit, theils aber auch die entfernteren, offenbar schädlichen und in höherm Sinne culturfeindlichen Folgen seiner Prophetenwirksamkeit bisher verhindert. Sein persönlicher Charakter enthält viel Räthselhaftes, sogar scheinbar unverträgliche Eigenschaften: hochherzige Offenheit neben Hinterlist, grossmüthiger Sinn neben Tücke, Neigung zum Vergeben und zu milden Massregeln neben Aufwallungen von Härte und von Grausamkeit. Dazu gesellen sich die offenbar pathologischen Züge einer grossen, in Krampfanfälle ausbrechenden Nervenreizbarkeit und einer im Alter widrig gesteigerten Neigung zur Wollust, mit welchem beiden auch tiefer als man denkt, seine specifische Vorliebe zu Wohlgerüchen zusammenhängt, eigentlich der einzige Luxus, welchen der sonst einfache Mann sich gestattete.

Dieses seltsame Gemisch heterogener Charakterzüge kann den psychologischen Blick wol verwirren, um den eigentlichen Kern, den gediegenen Mittelpunkt seines Wesens und Fühlens zu übersehen. Und selbst ein Sprenger, der in seinem grossen Werke „Ueber das Leben und die Lehre des Mohammed" mit bewundernswürdiger Forscherlust und Ausdauer „aus bisher grösstentheils unbenutzten Quellen" allen arabischen Zeugnissen nachgespürt hat, behauptet doch, dass Mohammed nur seinen „pathologischen Zuständen" seine welthistorische Bedeutung verdanke. Er nennt ihn geradezu den „hysterischen Propheten" und fasst das Ergebniss seiner Forschungen in nachstehende prägnante Worte zusammen (III, 14 fg.):

„Die hysterischen Anlagen stempelten den Mohammed aber nicht nur zum Propheten, sondern sie gaben ihm andere Eigenschaften, welche unter den obwaltenden Umständen einem Führer sehr nützlich, fast unentbehrlich waren. Aber wohlgemerkt: diese Eigenschaften sind meistens negativ. Der hysterische Prophet unterschied sich nur wenig von einer gewissen Klasse hysterischer Frauen. Seine Begriffe waren weder klar, noch scharf bestimmt; flossen aber alle aus einer Idee oder vielmehr aus einem Gefühle. Diese Idee erfasste er mit Wärme und sprach sie mit weibischer Ueberschwenglichkeit und prophetischer Verwirrtheit aus. Er war so zäh, aber auch so abhängig von seinen Freunden wie eine Frau; und in Folge der divinatorischen Empfindsamkeit, welche der Hysterie eigenthümlich ist, nahm er den leisesten Hauch der öffentlichen Meinung wahr; dazu kamen die oft erwähnte Selbsttäuschung (dass er nämlich an innere Gesichte glaubte) und die damit verwandte Verstellungsgabe und Gewandtheit in Ausflüchten. Ein passenderer Führer für eine Gemeinde voll Thatkraft und ein geeigneteres Organ für die zeitgemässe Gestaltung und Verkörperung der national-religiösen Gefühle ist nicht denkbar. Wenn der Geist der Araber der Vater des Islam ist, so ist Mohammed die Mutter. Seine Grösse liegt in seinen Schwächen."

Hiermit ergibt sich die entscheidende Deutung — die aber eine blosse, mit dem urkundlichen Verlaufe kaum auszugleichende Hypothese sein dürfte —: dass nach Sprenger Mohammed eigentlich keine neue Religion gegründet habe, sondern dass nur durch ihn dem „national-religiösen Gefühle" des arabischen Volkes „Ausdruck und Verkörperung" zu Theil geworden sei.

Zwar verwahrt er sich sogleich im Folgenden dagegen, dass er mit solchen „Allgemeinheiten" irgend Etwas erklärt zu haben meine. Der Geist sei zwar in allen geschichtlichen Bewegungen die Triebfeder; aber er bedürfe bestimmter

Werkzeuge, auserwählter Männer, welche die Kraft zur That und die Ausdauer zu ihrer Vollendung besitzen. Und mit deutlicher Anspielung auf die politische Gegenwart — er schrieb jene Worte im Jahre 1865 — erinnert er, dass keine Theorien, Programme, Wünsche „ohne materielle Mittel" ausreichen, um eine dauernde politische Wirkung hervorzubringen. Es habe eines wohlwollenden Fürsten wie Victor Emanuel, eines klugen Staatsmannes wie Cavour, eines biedern Haudegens wie Garibaldi bedurft, um der nationalen Einheitsidee in Italien Gestalt zu verschaffen (S. 14). „So auch müssen wir die mannichfaltigen Mittel, den Mechanismus, wodurch der Geist des Islam die Massen in Bewegung setzte, aufzeigen und die Bewegung Schritt vor Schritt verfolgen, wenn unsere Arbeit etwas Anderes sein soll als eine müssige Speculation. Denn dadurch unterscheidet sich Wissenschaft von blödsinnigen Theorien, die noch immer in der Relionsgeschichte spuken, dass sie sich mit Thatsachen beschäftigt, und erst nach deren Erhebung auf dem Wege der Induction zu allgemeinen Sätzen schreitet." (S. 16.)

Mittels dieser Induction will er nun die „äussern Verhältnisse" vollständig vorführen, unter denen und aus denen jene Umwälzungen entstehen konnten. „Ich habe es versucht, die Ereignisse vom Standpunkte des Nationalökonomen, des Politikers und des Soldaten anzusehen und die culturhistorischen Momente hervorzuheben", was im Verlaufe des Werks nach seinen weitern Gesichtspunkten mit einem Reichthum von Detailforschungen zu einer Darstellung des Lebens und der Lehre Mohammed's ausgesponnen wird, welcher mit allen Einzelheiten der Vorgänge und der Lehrvorschriften uns bekannt macht.

Wir gestehen zu, dass diese sorgfältige und quellenmässige Behandlungsweise den höchsten Dank verdient auch von Seiten des Forschers, welcher andern Auffassungen huldigt. Aber wir können die Sache selbst damit keines-

wegs für erschöpfend erklärt, das historische Problem für gelöst erachten. Man glaubt nur allzu oft eine historische, psychologische oder natürliche Erscheinung blos dadurch erklärt und nach ihrem Charakter begründet zu haben, wenn man den ganzen Umfang des Thatsächlichen an ihr zusammenstellt. Man verwechselt Berichterstattung mit Erklärung, Beschreibung mit Charakteristik, erschöpfende Nachweisung der Nebenbedingungen, unter denen ein Phänomen aufgetreten ist, mit der Entdeckung seines innern Grundes. So im gegenwärtigen Fall das unsers Erachtens nicht sehr wesentliche Nebenphänomen, dass Mohammed „hysterisch", ein „Epileptiker" gewesen sei. Für die natürlichen Dinge nennt man dies Verfahren „exacte Forschung", für das Gebiet der Freiheit und der Geschichte ist es der jetzt so beliebte mikrologische Pragmatismus, welcher die äussern Umstände, die Einzelmotive sorgsam aufsucht und von dem jeder grosse Charakter rettungslos in ein Aggregat von Kleinlichkeiten zerschlagen wird. Wir sind wieder in Gefahr, in einem „Glase Wasser" die innere Ursache zu den wichtigsten Weltbegebenheiten finden zu wollen.

Nun ist allerdings für die occidentalische Bildung an sich selbst keine grosse moralische Gefahr darin zu erblicken, wenn Mohammed und der Islam noch immer nicht ihre volle Würdigung gefunden haben; und es könnte sogar als paradoxe Streitlust erscheinen, wenn die deutsche Philosophie, nicht die Historie, für beide in den Kampf tritt.

Aber man hat daran erinnert, dass der Islam die einzige Religion bleibe, welche unter den Augen der Geschichte entstanden, uns in ihrem Lichte vollkommen durchsichtig sei. Und im gleichen Zusammenhange hat man sie als das Product hysterischer Krisen erklärt, dabei aber den „blödsinnigen Theorien", welche noch immer in der Religionsgeschichte spuken, den Handschuh hingeworfen oder wenigstens damit die nöthige Berichtigung angedeihen lassen.

Die Parallele liegt nahe, dass man eine analoge Deutung auch für die Religionen ausreichend finden werde, welche nicht „im Lichte der Geschichte“ entstanden sind, und die uns selbst näher angehen. Auch ist ein Anlauf dazu bekanntlich schon gemacht worden. Und in solchem Falle kann es wol dem Philosophen, dem Psychologen geziemen, an die allgemeinen geistigen Bedingungen zu erinnern, unter denen allein Religionsbildung und wirksame Religionsausbreitung möglich ist.

Was sodann den vorliegenden Gegenstand betrifft, so ist das Urtheil, welches ein anderer gelehrter Forscher über Mohammed und seine Lehre, G. Weil, gefällt hat, gerade in zwei wesentlichen Punkten durchaus abweichend von jener Auffassung, und es erscheint uns auch sonst psychologisch richtiger. Zuerst bezeugt er die untergeordnete Bedeutung, welche überhaupt die Religion zu Mohammed's Zeit im Leben der Beduinen gehabt habe. Der Mohammedanismus habe weit mehr gegen religiösen Indifferentismus als gegen die Anhänglichkeit für den alten Glauben ankämpfen müssen. Der Götzendienst war damals schon dem Verfalle nahe. Die Götzen wurden von grossen Dichtern und andern denkenden Arabern als machtlose Wesen angesehen, die sie höchstens als Vermittler zwischen dem höchsten Gotte (Allah) und den Menschen betrachteten. Andere Religionen waren zwar bekannt, übten aber keine dauernde Einwirkung. Statt dessen stand die Dichtung in voller Blüthe, und in ihr, die aber in ihren Stoffen durchaus dem wirklichen, unmittelbaren Leben zugewandt war, fand der Araber seinen Genuss und seine geistige Vollbefriedigung. Dem Volke selbst sodann fehlte jeder politische Vereinigungspunkt, jedes starke Gefühl der gemeinsamen Stammeseinheit. Es war in einzelne Stämme zersplittert, welche sich in unablässigen Fehden bekämpften. Hiernach erscheint jene Hypothese vom „religiös-politischen Geiste“ der Araber, dessen Drang als die originale Quelle, der „Vater“ des

Mohammedanismus anzusehen sei, und von Mohammed als dem blossen Werkzeuge desselben, „der Mutter", als eine ziemlich unhistorische.

Von Mohammed selbst bemerkt Weil, dass er zwar das Juden- und Christenthum kannte, aber nur aus mündlichen Berichten, vielleicht aus den Mittheilungen des Vetters seiner Gattin. Von diesem angeregt, mochte er, bei der tiefreligiösen Anlage seines Geistes, über Gott, Jenseits und Offenbarung nachgeforscht und die ihm aus mündlicher Ueberlieferung bekannten Religionssysteme durchmustert haben, um eine für Arabien passende neue Religion daraus zu schaffen. Das Dasein einer einheitlichen Gottheit, ohne Trinität, die Offenbarung Gottes an die Menschen durch Propheten, die, wenn auch durch Prophetengabe ausgezeichnet, doch allen andern Menschen gleich seien, und ein Jenseits, in welchem Frömmigkeit belohnt, Bosheit bestraft werde: dies waren die Grundelemente der neuen, für das damalige Arabien allerdings neuen Religion, welche aber nach Mohammed's eigener Ansicht nicht neu war, die vielmehr Abraham schon gelehrt haben sollte, „der weder Jude noch Christ war", von dem, nach biblischer wie nach arabischer Tradition, die Araber selbst abstammen sollten.

Auch Moses und Christus galten ihm als grosse Propheten, aber ihre ursprünglichen Lehren erschienen ihm getrübt und verfälscht durch spätere jüdische und christliche Einflüsse. Deshalb sollten aus dem Alten Testament die für Arabien nicht passenden Gesetze und Ceremonien, aus dem Neuen diejenigen Dogmen beseitigt werden, welche zu polytheistischen Vorstellungen Veranlassung gegeben. „War einmal Mohammed auf dem Wege der Reflexion und Tradition zu diesem Resultate gelangt, so mochte er mit seinem frommen Gemüthe und seiner lebhaften Phantasie, bei seiner nervösen physischen Constitution, bei manchen Vorurtheilen seiner Zeit, in denen er noch befangen war, in seiner, einem beschaulichen Leben gewidmeten Einsamkeit schliesslich sich

auch für einen von Gott inspirirten Propheten gehalten haben." *)

Auf dieser rein historischen Grundlage scheint uns nun auch die rechte psychologische Deutung von Mohammed's religiöser Stimmung sich von selbst zu ergeben, bei welcher seine hysterische Complexion jedenfalls zu ganz untergeordnetem Werthe herabsinkt, statt sie zur Hauptsache zu machen. Nach dem Denkmal, das er durch sein Leben und seine Wirkungen sich selbst errichtet, müssen wir vielmehr umgekehrt sagen: Mohammed war wirklich „Prophet", in Wahrheit ein aufrichtig und tief religiös Ergriffener, nicht weil, sondern trotzdem, dass er beiläufiger- oder zufälligerweise auch von „nervösen Krisen" befallen wurde. Ueberhaupt aber in dergleichen krankhafter Nervendisposition die Quelle religiöser Ueberzeugungen zu finden, ist eine der seltsamsten Unterstellungen willkürlichen Scharfsinns. Dass dies aber bezeichnend sei für den Geist gegenwärtiger Wissenschaft, muss man eingestehen.

Welches war nun — so müssen zuerst wir fragen — der eigentlich zündende Funke religiöser Evidenz in Mohammed, der Mittelpunkt all seines Fühlens und Denkens? War dessen Inhalt zugleich — die zweite Frage — stark und mächtig genug, ihn dauernd zu begeistern und mit unerschütterlicher Prophetenüberzeugung zu erfüllen, zugleich ihn mit dem Triebe zu beseelen, das ihm selbst gewordene Heil auf Andere zu verbreiten? War diese Ueberzeugung endlich auch mächtig genug, mit gleicher Zündkraft die Andern zu ergreifen und eine Gemeinschaft der Gläubigen darauf zu gründen?

---

*) G. Weil, „Geschichte der islamitischen Völker von Mohammed bis zur Zeit des Sultan Selim" (Stuttgart 1866). Erster Abschnitt: „Mohammed und die Araber seiner Zeit". Das Werk ist, nach des Verfassers Versicherung, ein nach den neuesten Forschungen berichtigter und erweiterter Auszug aus seiner grossen sechsbändigen „Geschichte Mohammed's und der Chalifen".

Wenn wir auf den Grundgedanken des Islam zurückgehen, abgelöst von mancher Unbeholfenheit des Ausdrucks, in welcher er ursprünglich auftrat, mehr noch von den Entartungen, mit denen ihn spätere Zusätze in ein äusserliches Formen- und Ceremonienwesen verwandelten: so müssen wir darin den Ausdruck tiefer, rein menschlicher Religiosität anerkennen, Desjenigen, was niemals in seiner innern Wahrheit sich unbezeugt lässt, wenn der Mensch in seine eigene Bedürftigkeit zurückgreift und vom Ernste des Lebens ergriffen wird. „Islam" heisst Ergebung in den Willen Gottes. Die Ergebung in seinen Willen ist die erste Grundermahnung des Koran. Aber dieser Wille ist heilig und gerecht. Gott ist den Gläubigen die „barmherzige Gnadenquelle"; nur dem Bösen ist er schreckender und strafender Richter.

Alles Irdische ist jedoch vergänglich; das gegenwärtige Leben ist kurz und verschwindend klein gegen die Grösse der Ewigkeit, die uns künftig erwartet, „in der wir gerichtet werden". Daher ist die Sorge um das zukünftige Heil, um das Erringen der Seligkeit der zweite Grundgedanke, welcher im Koran sich hindurchzieht, und mit allerdings sinnlichen, aber orientalisch phantasiekräftigen und wirkungsvollen Bildern von der Herrlichkeit des Paradieses und von den Schrecknissen der Hölle dort ausgemalt wird. Man hat hiervon den Anlass genommen, auf den durchaus sinnlichen Charakter der mohammedanischen Religion verachtend hinzuweisen und ihrem Stifter eine sehr niedere Vorstellung vom Wesen der ewigen Dinge und vom geistigen Werthe der Tugend Schuld zu geben. Unbedenklich ist das Recht dieses Tadels anzuerkennen. Aber man sei auch so gerecht andererseits zu bedenken, dass ihm in seinem eigenen Vorstellungskreise und in dem seines Volks kein anderer Darstellungsstoff für jene Schilderungen zu Gebote stand, als eben nur der ganz sinnlich gefärbte. Und noch tiefer gründet die Betrachtung, dass, wenn er überhaupt wirken wollte auf ein Volk von dieser Geistesverfassung, er es nur vermochte

durch die Energie jener sinnlichen Bilder. Und gewirkt, mächtig gewirkt hat er ja in der That; wie wir denn nicht anstehen zu behaupten, dass in letzter Instanz doch nur die gelingende Wirkung das Entscheidende sei, und das eigentlich Werthbestimmende, nicht das vermittelnde Werkzeug des Bilderschmucks, in welches der Ernst einer religiösen Wahrheit eingehüllt ist. Wir erinnern nur an die nicht minder bildlichen Ausschmückungen der christlichen Lehre vom Jüngsten Gericht, welche ursprünglich und auf lange Zeit hin eben so ernstlich und wörtlich geglaubt wurden, wie jene des Mohammedanismus. Freilich waren dieselben, wie überhaupt das Christenthum, durchaus von dem specifisch sinnlichen Beischmack frei, der für uns den Islam verunstaltet. Aber auch sie waren doch nur das Mittel und Werkzeug, um jene hohe Wahrheit dem Bewusstsein der Glaubenden überhaupt erst einzupflanzen. Diese Hüllen allmählich abzustreifen, bleibt der intellectuellen Ausbildung jeder Religion überlassen. Eine gleiche intellectuelle Entwickelung war dem Islam nicht beschieden wie dem Christenthum, welches sogleich von Anfang an mitten in die Culturwelt des Hellenen- und Römerthums hineintrat und von den Bildungselementen desselben ergriffen wurde. Zu den Arabern gelangten erst sehr spät und sehr vereinzelt Platonische und besonders Aristotelische Anregungen.

Endlich tritt noch ein dritter Grundgedanke aus dem Koran uns erfreulich und ansprechend entgegen. Zu jeder Zeit gab es Gotterleuchtete, die in der Wahrheit lebten und Gerechtigkeit übten. Gott ist auch in der Vorzeit von Einzelnen mit reinem Sinn und in reiner Lehre verehrt worden. Adam, Seth, Noah, Moses, Christus waren der Reihe nach ihre Träger; Mohammed schliesst sich nur ihnen an und beruft sich ausdrücklich auf ihre Aussprüche. Ein solcher Anhänger der reinen Gottesverehrung hiess den Arabern ein „Hanyf“, und er genoss darum hoher Ehre. Vor Mohammed und nach ihm gab es Viele, Dichter und Denker,

aber auch Männer jeden Standes, die sich diesen Ehrennamen erwarben. Ihre Religion war die reine Gottesliebe, das Schauen seines Waltens in allen Dingen, das Sehnen nach ihm, als nach dem allein befriedigenden, von der Unruhe der Welt und von ihrer Vergänglichkeit uns erlösenden höchsten Gute. Und auf diesem Grunde konnte auch nur die spätere mystische Poesie sich erheben, die in den persischen Dichtungen der Sufis, eines Ferid-eddin Attar und Dschelal-eddin Rumi mit der üppigsten Phantasieentfaltung sich ausbreitet, die aber in ihrem tiefsten Grundgedanken ihre innige Verwandtschaft mit der christlichen Mystik eines Suso, Tauler, Angelus Silesius nicht verkennen lässt. Freilich ist in diesem Quietismus, in dieser weltentfremdeten Beschaulichkeit nur die eine Hälfte des vollen religiösen Lebens bezeichnet; die andere Seite, des thatkräftigen neuschöpferischen Wirkens, tritt ungebührlich zurück. Aber jene einseitige Innerlichkeit sinnenden Brütens ist überhaupt das charakteristische Merkmal des orientalischen Geistes, ist zugleich sein Mangel; und wir werden sogleich Gelegenheit haben, dies an einem hervorragenden Beispiel bestätigt zu sehen.

Aus diesem Geiste tieferer und gerechterer Anerkennung ist nun die Darstellung entworfen, welche Carriere im vorliegenden Werke vom Islam und von seiner eigenthümlichen Culturentwickelung uns bietet. Wenn dieselbe der hergebrachten geringschätzenden Auffassung von Mohammed entgegentritt, welcher sich selbst ein Sprenger nicht völlig hat entwinden können, trotz des massenhaften Details, welches er um seinen Helden aufgehäuft; wenn Carriere's Auffassung eben damit auch manches Vorurtheil christlicher Selbstüberhebung nicht begünstigt: so liegen dennoch diesem Urtheil nicht unerwiesene Behauptungen oder willkürliche Deutungen zu Grunde. Es werden vielmehr aus der Hauptquelle, dem Koran und aus der beglaubigten Tradition über das Leben Mohammed's, alle Belege sorgsam zusammen-

gestellt, die für seine Auffassung entscheidend sind. Ebenso wenig scheint uns aber auch dies Urtheil ein parteiisches, einseitig übertreibendes zu sein. Es wird ausführlich und für den Unbefangenen überzeugend gezeigt, was im Islam für die damaligen Zustände des Orients Culturförderndes enthalten war, was aber auch seine absolute Grenze und das schlechthin ihm Versagte geblieben ist, wodurch er in gegenwärtiger Zeit innerlich machtlos geworden, der Selbstauflösung und dem Absterben entgegengeht.

Als der Islam erschien und mit frischer Kraft sich Bahn brach, da geschah die Ausbreitung seines Glaubens freilich durch die Gewalt des Schwertes, wie es bei einem kriegerischen, kampfgewohnten Volke kaum anders sein konnte. Aber die Glaubensenergie, welche diesen Siegeszug befeuerte, hat selbst etwas Grosses und Imponirendes. Sie steht fast einzig da in der Geschichte; denn noch ehe das zweite Geschlecht nach dem Propheten gestorben war, hatten die Araber den Halbmond am Ganges und am Kaukasus aufgepflanzt, und war Okba bis an die Westküste Afrikas erobernd vorgedrungen.

Und wie der ebenso rasche als entscheidende Erfolg zeigte, trat ihnen nichts entgegen, was innerlich ihnen eigentlich überlegen gewesen wäre. Das damalige Christenthum war in theologische Spitzfindigkeiten, in Sektenhass, Bilderdienst und Reliquienverehrung entartet. Das Buddhistenthum des Orients andererseits gab einem thatenlosen Quietismus, aber zugleich auch einem geistlos complicirten Ceremonialdienst immer neue Nahrung. „Gegenüber den Satzungen der byzantinischen und indischen Priester war Mohammed's Wort dem Verstand eine einleuchtende Lehre, dem Herzen ein leichtes und wohlthätiges Gebot. Die Verkündigung des einen geistigen Gottes, der Ergebung in seinen heiligen Willen und der durch ein sittliches Leben zu erringenden Seligkeit des Paradieses hatte da ein gutes

Recht und durfte als eine religiöse Befreiung der Geister betrachtet werden.“

Aber auch gegen das indische Kastenwesen, wie den europäischen Feudalismus war der Islam im Vortheil, weil er die Gleichheit und Brüderlichkeit aller Gläubigen lehrte, keine Sklaverei kannte und dem humanen Grundsatze huldigte, dass Jeder zu jeder Stelle in der Gesellschaft gelangen könne, während die Gerechtigkeit des Gesetzes für Jeden die gleiche sei.

Zugleich aber setzte der Islam keine bestimmte Verfassungsform voraus. Das arabische Weltreich bestand daher mehr in der Verbindung Westasiens, Nordafrikas und Südeuropas zu einer gleichen Religion, Sitte und Lebensansicht, zu einer Gemeinsamkeit der allgemeinen Angelegenheiten, als dass staatliche Einrichtungen besonderer Art gemeinsam gemacht worden wären. Der Despotismus, der sich aus den patriarchalischen Verhältnissen des Orients erhoben hatte, ward durch die Gesetze des Koran gemildert, die auch den Gewalthaber an die Rechtssprüche des Propheten banden und auch den Fürsten vor den Richterstuhl Allahs beriefen, um dort Rechenschaft abzulegen von seinen Thaten. „Der Kampf der mohammedanischen mit der christlich germanischen Welt ist das bewegende Princip in der mittelalterlichen Geschichte; ihr Ende bezeichnet der Fall Granadas im Westen, der Fall Konstantinopels im Osten. Aber noch am Ausgang des 17. Jahrhunderts muss das Bürgerthum Wiens sich gegen die Türken vertheidigen; und erst jetzt, wo jener humane Grundsatz der Gleichheit und Brüderlichkeit die europäische Gesellschaft beseelt, werden die Arier sieghaft und schreiten in der Politik wie in der Cultur dem Morgenlande voran, um von Europa und Amerika aus die Menschheit zur Bildung und Freiheit zu führen.“

Denn ebenso klar und scharf wird nun in weiterm Verfolge vom Verfasser gezeigt, was dem Geiste des Islam

fehlte und worin er seine Grenze fand. Carriere drückt dies zunächst in allgemeiner und speculativer Weise also aus: „Der uns jenseitige Allah kann sein Gesetz und seine Wahrheit nur wie ein Gebot von Aussen verkündigen; es kann nicht aus dem Innern des Menschen entwickelt werden. Der Mensch empfängt nicht das Gefühl der Kindschaft, er bleibt ein Knecht Gottes. Es fehlt darum in der mohammedanischen Philosophie auch das, was gerade das Centrale und Massgebende in der christlichen ist, bei Augustinus und Jakob Böhme, wie bei Kant und unsern gegenwärtigen Bestrebungen, die Ethik, der Begriff sittlicher Freiheit und der Beseligung durch diese, als Zweck der Welt. Statt der Freiheit des Willens ward dort der Fatalismus, der schlechthin Alles vorausbestimmende Rathschluss Gottes, der Ausgangs- und Endpunkt der Weisheit.“

Deshalb auch, setzen wir hinzu, fehlt dem Islam wie dem Geiste des Orients überhaupt der Glaube und die Forderung eines Fortschritts, einer von Innenher sich entwickelnden Perfectibilität der Menschheit und menschlicher Zustände. Alles wird dort der Fügung Gottes, dem unbegreiflichen Schicksal überlassen. Das nothwendige Resultat ist Unbeweglichkeit, Geschehenlassen, geistige und sittliche Versumpfung. Dies, in den kolossalsten Dimensionen bemessen, ist das Schauspiel, welches der Orient jetzt uns darbietet.

Im Tiefsten anders wirkt der begeisternde Hauch der christlichen Lehre; anders beschaffen ist auch die Grundanlage des germanischen Geistes, welcher von jenem Anhauche am reinsten und mächtigsten ergriffen worden ist. Es ist kein leeres, auch kein blos theologisch zu deutendes Wort, die Verkündigung von der Freiheit der Kinder Gottes. Dies Wort ruft uns unablässig zu Thaten auf, zur Arbeit „im Weinberge des Herrn“, welcher Garten die gesammte Welt ist mit ihren grossen wie kleinen Culturzuständen. Und dahin ist auch das grosse, tiefeinschneidende Wort Christi zu

deuten: dass er nicht den Frieden bringe, sondern das Schwert; den steten Kampf für die bessere Zukunft, die ungeheuere, nie rastende Aufgabe, aus den gegebenen Zuständen immer vollkommenere hervorzuführen.

Die christliche Aera, dem Alterthum und dem Orient gegenüber, ist daher eine Weltzeit der Arbeit, in der wir selbst noch mitten inne stehen, ja am Anfange derselben, des steten Ringens in allen Richtungen des geistigen Lebens zur Erneuerung und Vervollkommnung desselben. Und eben in dieser Macht des christlichen Geistes hat diese Weltzeit das Zeugniss für sich empfangen, nicht gleichfalls veralten zu können und abzusterben, wie von bestimmten Erscheinungen des Alterthums allerdings zu behaupten ist, sondern in ewiger Jugend selbsterneuernd fortzuschreiten.

Historische Statistiker haben zwar kunstreich herausberechnet, dass die Lebensdauer einer Weltreligion etwa nur auf zwei Jahrtausende zu schätzen sei. Sie wollen daher auch dem Christenthum nur noch eine kurze Dauer versprechen, und sie glauben sogar schon am Pulsschlage desselben sein kommendes Verschwinden zu spüren. Wie kurzsichtig und blos am Aeusseren haftend ist doch dies Urtheil! Glaubt man, weil gewisse Dogmen und historische Vorstellungsweisen ihre Kraft verloren haben und mit ruhiger Einsicht zu dem Ueberlebten gerechnet werden dürfen, dass darum das Christenthum selbst, die heilige Kraft Gottes und die Segnung, welche von ihm ausströmt, ihre Wirkung verloren haben? Der Reichthum der Kirchen, Sekten und Glaubensverschiedenheiten, die es schon aus sich hervorgebildet hat, zeigt nur die Tiefe und die Macht seines Princips, welches, wie es jene Formen zu seiner Zeit zuerst hervorgerufen, nun auch andere, dem Bildungsstandpunkte der Gegenwart entsprechende sich geben kann und wird.

Die Ursache davon ist jedoch nur darin zu suchen, dass das Christenthum nach seinem wahren Grundbestande, die generelle Menschheitsreligion, keine individuelle oder

specifische ist; und wenn es nicht allzu sehr gegen die hergebrachten Meinungen verstiesse, könnte man sagen, dass die Lehre des Koran selbst nur eine specielle Abart desselben sei. Denn die drei Grundgedanken, die wir an ihr hervorhoben, sind wesentlich christliche, dort aber nur einseitig hervorgezogen und in erstarrter Ausschliesslichkeit hingestellt; wiewol zu bekennen ist, dass diese ascetische Weltscheu und orientalische Resignation bei gewissen specifisch Frommen in der Christlichkeit auch noch allzu sehr vorwaltet. Aber die Heilung davon können diese im besser verstandenen Christenthum selber finden; denn es ist, um mit den frommen Arabern zu reden, das vorleuchtende „Hanyfthum" für alle Religionen, Sekten und Meinungen, alle in sich hegend und zulassend, aber auch über sich orientirend und aus ihren Schranken befreiend. Deshalb ist es unvertilgbar und ewig neu, die einzig regenerirende Macht, die wir in der Weltgeschichte zu erkennen vermögen; denn es gewährt uns die nie versagende Zuversicht von der wiederherstellenden, erlösenden, heiligenden Gegenwart Gottes in der Menschheit und ihrer Geschichte.

Demungeachtet, wie verdienstlich ist es, rückwärtsliegende, zugleich uns fremde Bildungsstandpunkte richtig zu würdigen und in ihrem eigenthümlichen Werthe darzustellen. Dem Islam ist dies bisher, so viel wir wissen, im Grossen und Ganzen versagt geblieben. Im gegenwärtigen Werke ist es versucht worden. Es stellt mit höchst ansprechender Wärme, mit wahrer Begeisterung für die auch in dieser beschränkten Erscheinung sich aussprechende Schönheit des sittlichen Lebens, die ganze Culturentwickelung des Islam in Religion, Gesetzgebung, Kunst und Literatur uns vor Augen. Und wenn wir unsern Uebersetzungsmeistern die Einbürgerung der schönsten arabischen und persischen Dichtungen in unsere Sprache verdanken, welche dem Empfänglichen immer neuen und eigenthümlichen Genuss bereiten: so hat Carriere durch seine treffliche Dar-

stellung den gesammten Geist des Islam uns nahe gebracht; eine nicht minder anerkennenswerthe Leistung, welche ihren Lohn unstreitig in der eigenen That gefunden, indem es schon ein Genuss ist, sich mit so liebenswürdigen Gegenständen dauernd beschäftigen zu können, während der Lohn ihm aber auch sicherlich im Danke seiner Leser entgegengebracht werden wird.

Ich wüsste diese Besprechung nicht angemessener zu schliessen, als wenn ich wiederhole, was ich an einem andern Orte bei Anzeige des ersten Theils zu äussern mich gedrungen fühlte:

„Von Wem nun wünschen wir dies Werk gelesen und gewürdigt? Nicht blos vom Literarhistoriker und Gelehrten, oder vom Künstler, der sich für die geschichtliche Entwickelung seiner Kunst interessirt, sondern vor Allen von Demjenigen, welcher in irgend einer einseitigen Bildungsrichtung befangen, in dieser die alleinige Wahrheit und das einzige Ziel des Menschengeschlechts erblickt, also vorzüglich von unsern heutigen Philosophen und von exclusiven Theologen.

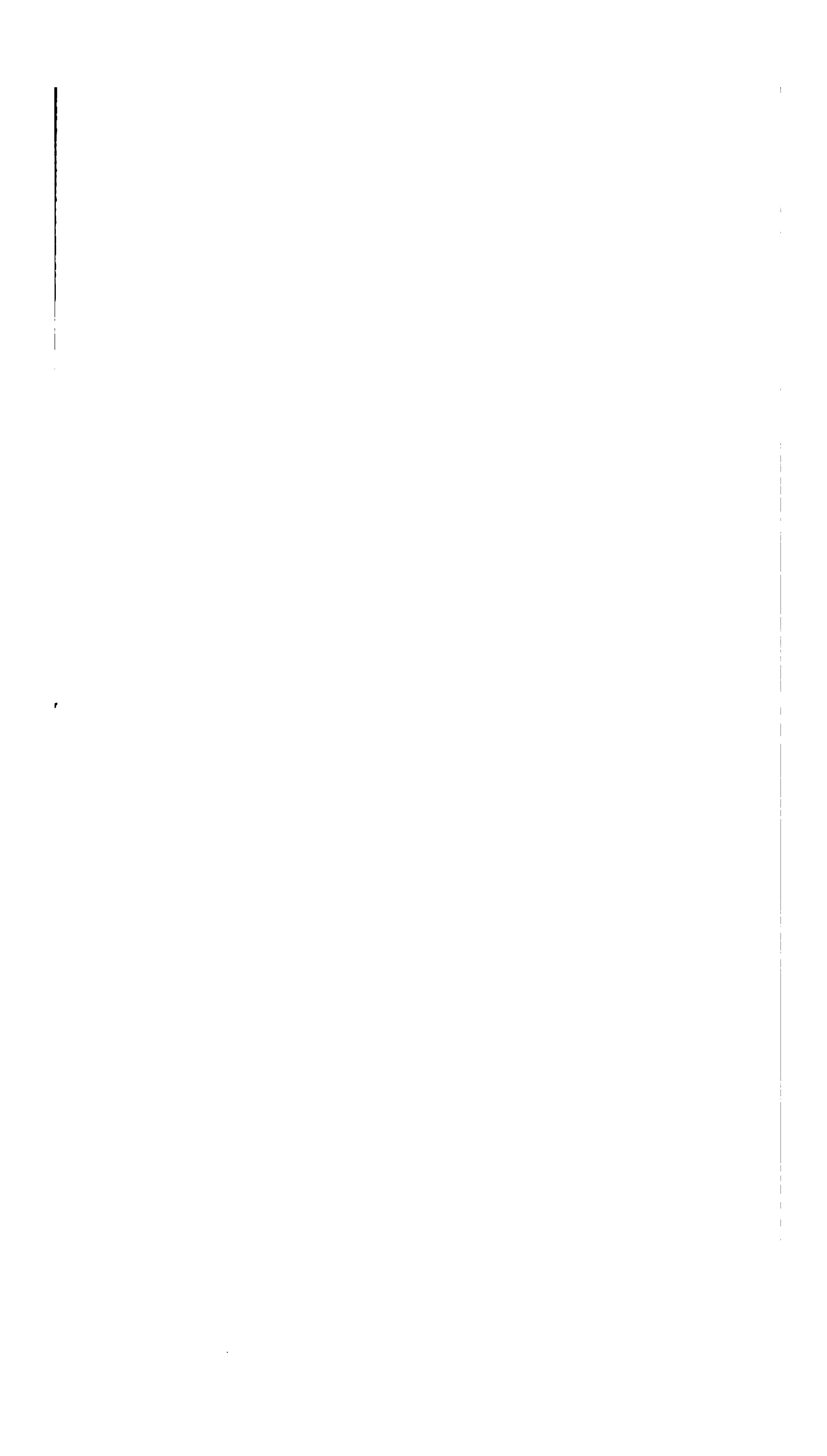
„Wie kann man wirksamer auf factische Weise die gegenwärtig herrschende nihilistische und materialistische Denkweise ihrer innern Nichtigkeit überführen, als wenn man zeigt, wie jene religiösen Ideen eines Gottes, als heiligen und gerechten Weltregierers, einer unsichtbaren Geisterwelt, einer Fortdauer der menschlichen Seele, uralt und unaustilgbar im Menschengeschlecht, und recht eigentlich das universale Erbgut der Menschheit sind, der Grundfels ihrer Ueberzeugungen, an dem alle Anmassung einer sinnlichen Weisheit machtlos zerschellt?

„Wie könnte man aber auch andererseits kräftiger von allem banalen Zelotismus heilen, von allem Aberglauben an eine ausschliessende, einzig seligmachende Form jener allgemeinen Menschheitsreligion, als durch die Nachweisung, dass der Kern des wahren Glaubens, verhüllter oder reiner, seit

dem Beginn der Geschichte jedem der grossen Culturvölker gegenwärtig war, dass Gott sich keiner Zeit gänzlich unbezeugt gelassen habe. Wir schliessen mit dem schönen Worte Goethe's, welches auch der Verfasser zum Thema seines Werks gemacht hat: Der Lobgesang der Menschheit, dem die Gottheit so gern zuhören mag, ist niemals verstummt; und wir selbst fühlen ein göttliches Glück, wenn wir die durch alle Zeiten vertheilten harmonischen Ausströmungen bald in einzelnen Stimmen, bald fugenweise, bald in einem herrlichen Vollgesang vernehmen!"

III.

Die Unsterblichkeitsfrage im Geiste gegenwärtiger Wissenschaft.



1. Clara oder Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt. Ein Gespräch von Schelling. Separatausgabe. Stuttgart, Cotta. 1861.
2. Die Idee der Unsterblichkeit. Von Johannes Huber. München Lentner. 1864.*)

Vielleicht wird es manchen, vom Lichte „neuester Wissenschaft" hell angestrahlten Leser höchlich überraschen, in d. Bl. sich eingeladen zu sehen zu Betrachtungen über einen Gegenstand, der nach der herrschenden Bildung für diese „Wissenden" zu den gänzlich obsoleten Gegenständen gehört, der aber zugleich so viel des Verfänglichen enthält, dass es anständiger erscheint, seiner gar nicht Erwähnung zu thun. Seit der „epochemachenden" Entdeckung heutiger Naturwissenschaft nämlich, dass der Stoff das einzig Unsterbliche sei, ingleichen, dass Geist, Seele, Bewusstsein lediglich als das Product gewisser Stoffverbindungen sich „erwiesen" habe, muss die Vorstellung einer Unsterblichkeit des Menschengeistes zu den Märchen eines abgelebten Aberglaubens geworfen werden. Nur in den Kreisen der Theologen, die dergleichen amtlich zu lehren und öffentlich zu bekennen haben, gleichviel, wie sie persönlich darüber denken, oder in den Conventikeln abergläubischer „Spiritualisten" hängt man noch an diesen Vorstellungen einer kindlichen, jetzt kindisch gewordenen Fabelwelt.

---

*) Blätter für literarische Unterhaltung, 1864, Nr. 44 und 45.

So wie gesagt die „Wissenden“ und dermalen den lautesten Ton Anstimmenden. Wenn nun andere, die sich nicht weniger zu den Wissenden zählen, es ganz anders wissen, und jener dreisten Versicherung ein summarisches Nein entgegensetzen: so werden sie auch deutliche Rechenschaft abzulegen vermögen von den Gründen ihres Wissens. Davon eine Probe zu geben, ist der Zweck der nachfolgenden Betrachtungen, welche darum hier, in einem nicht streng-wissenschaftlichen Blatte, am rechten Orte sind. Sie gelangen von hier aus am sichersten zu den Kreisen derjenigen, die ohne in das Innere wissenschaftlicher Verhandlungen eindringen zu können, doch ihren allgemeinen Standpunkt und ihr Ergebniss kennen zu lernen wünschen, und die in Gefahr sind, durch falsche Vorspiegelungen das allerwichtigste Kleinod des allgemeinen Menschenglaubens sich geraubt zu sehen; denn wie jeder Besonnene sich sagen muss, gehört der Glaube an die übersinnliche Natur des Geistes so sehr zu den Grundwahrheiten menschlicher Gesittung, dass an ihm irre zu machen einer Verseichtigung und Verfälschung des Menschenwesens vollständig gleichzuachten ist.

Dennoch ist zuzugeben, dass jene von uns bekämpfte Theorie neben ihrem Gotte, dem ewigen Stoffe, auch das Analogon einer Religion sich angebildet habe. Es ist die in gewissen Bildungskreisen als höchste Weisheit zugleich und als echte Demuth geltende Lehre: dass der Einzelne zwar vergänglich, die gesammte Gattung aber unsterblich sei und dass eben dem Fortschreiten der Gattung das vergängliche Leben und Leisten des Einzelnen sich opfern müsse. Wir tadeln nicht unbedingt diese absolute Entsagungslehre, in welche sich ein unverstandener Rest echter Sittlichkeit verloren hat; aber wir zeihen sie einer merkwürdigen Unklarheit und Oberflächlichkeit des Urtheils.

Sie lässt gänzlich ausser Acht, dass eine Unsterblichkeit des Menschengeschlechts, wenn sie im steten Wechsel erzeugter und wieder untergehender Individuen bestehen

sollte, von der Unsterblichkeit jeder Pflanzen- und Thiergattung sich in nichts unterschiede, bei welchen letztern eben aus diesem Grunde von einem „Fortschreiten", von einer Perfectibilität der Gattung durch sich selbst und aus eigenen Mitteln, nicht die Rede sein kann und factisch auch nie die Rede ist. Das Gattungsleben, als solches, auch das des Menschen, ist unwiderruflich dem Kreislauf der Natur verhaftet, es leistet nichts Höheres, als stets nur das Gleiche hervorzubringen, und so erschöpft sich sein Wirken völlig im engen Umkreise zeitlichen Entstehens und Vergehens desselbigen. Die Gattung allein ist das Unsterbliche, das Einzelwesen ein vergängliches Zwischenglied in ihrem Processe, von keinem andern Werth und Bedeutung, als um den Fortgang des Processes zu erhalten. Die Pflanze findet ihr Ziel darin, wieder zum Keime neuen Daseins zu werden; das Thier fühlt es nicht anders und ist so zu sagen einverstanden mit dem Loose seiner Sterblichkeit. So ist es sinnig und naturgetreu, wenn ein trefflicher Dichter der neuern Zeit in „der sterbenden Blume" das Symbol jener stillen Opferfreudigkeit der natürlichen Dinge findet. Abstossend und naturwidrig wird es aber, wenn ein Prediger jenes modernen Sterblichkeitsglaubens daraus über den eigenen Werth oder vielmehr Unwerth des Menschen Nutzanwendungen ableitet.

Denn das Gesetz des Menschen ist ein anderes. Jedes ideale Streben, sei es auf sittliche Vervollkommnung, sei es auf intellectuelle oder künstlerische Ziele gerichtet, überschreitet die engen Dimensionen, welche dem Zeitleben des Individuums gestellt sind. Dies ist ein praktisch unableugbares, thatsächliches Axiom, dessen einschneidende Wahrheit jeder an sich selbst erproben kann, sofern überhaupt der Ernst eines idealen Strebens in ihm zum Durchbruch gekommen ist. Es schliesst nothwendig, sei es dunkel gefühlt oder deutlich gedacht, das Postulat der Ueberzeitlichkeit,

des Fortschreitens über die engen Grenzen zeitlicher Dauer für seinen Träger in sich.

Dennoch ist der einzige und einzig denkbare Träger solchen Strebens nur der Einzelne, niemals die Gattung; denn jeder geistige Fortschritt, jede Perfectibilität des Ganzen, geht nur vom Einzelnen aus, und allein durch diesen hindurch verbreitet sie sich langsam und allmählich über die Gemeinschaft. Im Culturprocesse wirkt gar nicht mehr die Gattung, wie im Zeugungsprocesse natürlicher Individuen; dieser ist hier zum blossen Mittel herabgesetzt, um das Geistesindividuum hervorzubringen. In der Sphäre des Geistes ist der Einzelne völlig an die Stelle der Gattung getreten.

Wer daher überhaupt einen Culturfortschritt der Menschheit zugibt, der hat damit auch implicite, wenn er nur folgerichtig bis zu Ende denkt, die Ueberzeitlichkeit und innere Ewigkeit des Individuums zugegeben.

Gefällt es dem Leser, diese hier kurz angedeutete Gedankenreihe tiefer zu erwägen und selbständig sich anzueignen, so wird er an seinem eigenen Urtheil ermessen, wie unendlich seicht und oberflächlich dem Kundigen jenes modern-sentimentale Gerede erscheinen müsse von dem nothwendigen Untergange und Selbstopfer des Einzelnen, „damit“ die unsterbliche Gattung fortschreite. Das wahre Verhältniss ist dadurch auf den Kopf gestellt; in der Menschheit, weil sie eine Gemeinschaft von Geistern ist, tritt die Gattung völlig zurück. Das Gattungsleben des Menschen ist nur das Mittel, um der Erzeugung unsterblicher Individuen zu dienen, deren zusammenwirkende Gemeinschaft allein die Menschheit und den Fortschritt der Menschheit hervorbringt.

Eine andere Frage ist es allerdings, ob die Wissenschaft vom Menschen im Stande sei, jenes nothwendige Postulat seiner Unsterblichkeit durch objective Gründe zu bestätigen, ihre Möglichkeit wenigstens zu erweisen, dem Sinnenscheine

seiner Vergänglichkeit zum Trotz. Es leuchtet ein, dass dies gründlich nur geschehen kann, indem die besondere Frage in einen umfassendern Zusammenhang von Analogien aufgenommen wird. Es gibt keine Einzelgründe oder Einzelbeweise für die Unsterblichkeit, darum aber auch ebenso wenig gegen dieselbe. Vielmehr ist dies besondere Problem auf die ganz allgemeine Frage zurückzuführen: ob der Menschengeist als Individualwesen den realen Weltsubstanzen beizuzählen sei oder ob er der Phänomenalwelt angehöre, sei es als Product zusammengesetzter Wirkungen, sei es als vorübergehende Erscheinung (Personification) eines allgemeinen, an sich unpersönlichen Pneuma.

Es lässt sich nämlich der strenge Beweis führen (und ein Nebenerfolg desselben ist es eben, der auf die Lehre von der „ewigen Materie“ gebracht hat, oder genauer und zugleich correcter ausgedrückt: auf die Hypothese von qualitativ unveränderlichen physikalischen „Atomen“, welche an sich selbst unsichtbar und unsinnlich durch ihre wechselnden Verbindungen und Lösungen den Schein eines unaufhörlichen Wechsels sinnlicher und vergänglicher Dinge hervorbringen: eine Lehre, die im beschränkten Kreise ihrer physikalischen Geltung ganz richtig und unantastbar, nur dadurch unstatthaft, ja verwerflich wird, indem sie auch die Erscheinung des Seelenlebens, das Bewusstsein und die Einheit des Selbstbewusstseins aus solchen eigenthümlichen Stoffmischungen erklären zu können sich einbildet): es lässt sich erweisen, dass, eben um jenen endlosen, aber doch streng gesetzmässigen Wechsel vergänglicher Erscheinungen hervorzubringen, eine geschlossene Anzahl unvergänglicher Weltsubstanzen ihnen zu Grunde gelegt werden müsse, welche durch ihre wechselnden Verbindungen und Trennungen das Phänomen jener Vergänglichkeit erzeugen, während sie an sich selbst unzerstörbar beharren. Die wahren Ursachen fallen daher gar nicht in die Sphäre der sinnlichen Erscheinungswelt; diese ist selbst nur das Product

von Wirkungen, welche von unvergänglichen Wesen ausgehen. Im Reiche des eigentlichen Geschehens, hinter dem Vorhange des Sinnlichen, findet kein Entstehen und keine Vergänglichkeit statt.

Damit ist zugleich erwiesen: das Sichtbare und Palpable in der Natur ist die Wirkung eines an sich Unsichtbaren, Nichtpalpabeln, das Sinnliche ist seinem Wesen nach ein Un- oder Uebersinnliches. Greiflicher Stoff, sichtbare Materie und Reales, Beharrliches sind direct entgegengesetzte, wechselseitig sich ausschliessende Begriffe. Das Materielle ist nicht das Reale, das Reale nicht materiell, weil dies blos die phänomenale Wirkung immaterieller Wesen und Ursachen sein kann.

Hiermit ist der Lehre von der „ewigen Materie" im Sinne heutiger Materialisten völlig der Boden entzogen, indem sich zeigt, dass sie den Kern des eigentlich Realen und der wahrhaften Ursachen der Dinge nirgends erreicht, sondern ganz in Einverständniss mit dem gewöhnlichsten Sinnenaberglauben, im blos Phänomenalen herumtappt.

Dazu kommt von anderer Seite noch die durch Physik, Physiologie und Psychologie übereinstimmend begründete Einsicht, dass der ganze Inhalt unserer Sinnenempfindungen von lediglich subjectivem Charakter sei und das wahre Ansich der Realwesen und ihrer Eigenschaften gar nicht auszudrücken vermöge. Die Gesammtheit dessen, was wir Sinnenwelt nennen, ist nur das Product einer Wechselwirkung zweier selbständiger Factoren: der auf die Seele mittels ihres Organismus geschehenden Einwirkung der Realwesen und der selbständig darauf reagirenden Gegenwirkung des Seelenwesens.

Daraus aber folgt für die eigene Beschaffenheit der Seele eine neue, entscheidende Begriffsbestimmung. Es wäre durchaus widersprechend, die Seele den blos phänomenalen und sinnlichen Dingen beizuzählen, und dies heisst zugleich: sie in den Kreis des phänomenalen Entstehens und Ver-

gehens herabzuziehen, so gewiss sie am Produciren dieser phänomenalen Welt den wichtigsten, ja hälftigen Antheil hat. Mit andern Worten: sie selbst kann nur als übersinnliches Realwesen gedacht werden, weil die gesammte Sinnenwelt erst auf dem Augpunkte ihres Bewusstseins entsteht und nachweisbares Product dieses Bewusstseins ist, jenseit deren daher ihr eigenes wahrhaftes Wesen nothwendig fallen muss.

In den Zusammenhang dieser allgemeinen Wahrheiten aufgenommen wird nun der Satz: dass dem Geiste nicht nur übersinnliches Wesen, sondern auch übersinnliche Dauer beizulegen sei, nichts Befremdliches mehr haben. Es ist doch sicherlich das Geringste dessen, was man der Menschenseele, erweislich dem vollkommensten unter den Dingen, welche im Umkreise unserer Erfahrung liegen, zugestehen darf, dass ihr dieselbe innere (ideale) Dauer zukomme, welche einem jeden physikalischen Atome, jeder Dynamide der Natur beigelegt werden muss, die innerhalb aller ihrer Wandlungen dennoch nach dem Gesetze der Beharrung der Kraft in ursprünglicher Integrität verbleiben.

Diese metaphysische Dauer oder Unzerstörbarkeit jedes Real- und darum auch des Seelenwesens ist jedoch mitnichten schon dem Begriffe der Unsterblichkeit gleichzuachten, wie sie für den menschlichen Geist allein Werth und Bedeutung haben kann. Eine solche schliesst nothwendig als weitere Bedingung die Erhaltung der Persönlichkeit und der Identität ihres Bewusstseins in sich, kurz die Gewissheit eines bewussten Zusammenhangs zwischen dem gegenwärtigen Leben und dem künftigen, in welches letztere wir den Gesammterfolg, den innern Ertrag gleichsam, unsers gegenwärtigen Wandels unverkürzt mit hinübernehmen.

Für die Möglichkeit einer solchen „persönlichen“ Fortdauer gibt es nun abermals keine einzelnen directen Beweisgründe, aber auch ebenso wenig einzelne direct widerstreitende Gegenbedenken. Die Frage theilt sich in eine Reihe von physiologischen, psychologischen und religions-philo-

sophischen Einzeluntersuchungen, deren Gesammterfolg erst zu der abschliessenden Einsicht sich zusammenfasst: dass im Reiche des Geistes nicht mehr wie in der Natur die Gattung das Unsterbliche und Fortzeugende sei, dass hier an deren Stelle die Einzelpersönlichkeit trete, welcher anthropologischerseits dieselbe Substantialität und innere Dauer zukomme, die in der Natur nur die Gattung besitzt, und welche in psychologischer Hinsicht, um ihrer geistigen, im Sinnenleben unerschöpften Anlagen und ihrer darin begründeten Perfectibilität willen, eben als Persönlichkeit auch auf bewusste Fortdauer Anspruch habe.

Was nun zur Behandlung der Unsterblichkeitsfrage auf dieser breitern Grundlage und aus tieferreichenden Gründen die bisherige anthropologische und psychologische Wissenschaft vorgearbeitet habe, sei uns hier kurz anzuführen erlaubt, freilich auf die Gefahr hin, dass demjenigen, welcher, ohne den tiefern Zusammenhang zu kennen, nur flüchtige Kunde davon nimmt, manches paradox und unverständlich erscheinen möge. Ein solcher wäre nach dem Gesetze der Billigkeit, ehe er sein definitives Urtheil abgibt, an die vollständige Ausführung dieser Gedanken zu verweisen, wie sie die hier einschlagenden Werke des Referenten („Anthropologie“ und „Psychologie“) gegeben haben. An gegenwärtiger Stelle möge es als ein Gedankenferment gelten, anregend vielleicht für manche zu weiterm Forschen, und für alle wenigstens ein deutlicher Protest gegen die unaussprechlich seichte Aufklärerei unserer Modematerialisten!

Zuvörderst lässt der gänzliche Ungrund des sinnlichen Aberglaubens sich aufdecken, dass der leibliche Tod dem Wesen des Geistes und seinem Bewusstsein etwas anzuhaben, es zu gefährden oder in seiner Grundbeschaffenheit zu ändern im Stande sei. Die Leibesgestalt (die „innere Leiblichkeit“) bleibt bei der äussern Entleibung vollkommen unversehrt, gerade ebenso und aus denselben Gründen, wie sie schon während des Sinnenlebens, bei dem steten Wechsel

der äussern Stofftheile des Leibes, das einzig Beharrende und beharrlich Gestaltende ist. Wir haben den „pneumatischen Leib“ nicht erst künftig zu empfangen, wie die Theologen meinen; er ist schon gegenwärtig in unserm sinnlichen Leibe als das wahrhaft Substantielle und Dauerhafte in ihm.

Darum ist auch die Quelle unseres Bewusstseins nicht abhängig von den äussern leiblichen Bedingungen. Wie die „Psychologie“ erweist, hat sie im ursprünglichen Triebleben des Geistes ihren bleibenden und unzerstörbaren Grund. Der äussere Organismus mit seinem gesammten Sinnenapparate schliesst diese ursprüngliche, Bewusstsein erzeugende Kraft des Geistes zwar in eine bestimmte Form und Richtung ein; ihr Gesammtergebniss ist eben damit als (blosses) „Hirnbewusstsein“ zu bezeichnen. Aber diese Form ist weder die einzig mögliche, noch auch factisch die einzig wirksame, wie gewisse, schon während des Lebens sporadisch eintretende Geistes- und Bewusstseinszustände erweisen können, welche man aufs treffendste als eine „Anticipation des Todes“ bezeichnen darf. Unser gegenwärtiger Geistes- und Bewusstseinszustand trägt nachweislich schon die Keime und Spuren des künftigen in sich.

Aber eine noch tiefere und erst erschöpfende Begründung des Unsterblichkeitsglaubens ergibt sich uns, wenn wir den Gehalt der Ideen ins Auge fassen, welchen ins Bewusstsein hervorzubilden die specifische Function des „Geistes“ ausmacht. Dieser Gehalt ist es, welcher dem Leben des Geistes erst Werth verleiht, um deswillen er die Fortdauer recht eigentlich verdient und deren bedarf.

Doch verstehe man uns richtig. Nicht dadurch erst gewinnt die Menschenseele die sonst etwa ihr fehlende Eigenschaft innerer Dauer, dass sie sich zum Leben in den Ideen erhebt, dass sie sich entsinnlicht und veredelt. Dies erzeugt jenen halbirten, aristokratischen Unsterblichkeitsglauben, welcher nur die hervorragenden Genien, oder ist

er theologisch gefärbt, die Gläubigen, „Wiedergeborenen" der Fortdauer werth hält, die übrigen aber der Vernichtung verfallen sein lässt: eine willkürliche, und wie wir erachten müssen, sogar verderbliche Lehre, indem sie den Unsterblichkeitsbegriff im Ganzen aufs tiefste gefährdet. Denn entweder wird dadurch auf höchst gewaltsame Weise die Menschheit in zwei streng geschiedene Geschlechter sterblicher und unsterblicher Seelenwesen auseinander gerissen, während im Widerspruche damit die unbefangene Erfahrung zwischen den niedrigsten und den höchsten Geistern nur stetige Uebergänge und allmähliche Abstufungen aufzufinden vermag. Oder ebenso willkürlich und dualistisch legt jene Hypothese der bewussten Erhebung ins Geistige die unbegreiflich magische Wirkung bei, das physisch vergängliche Seelenwesen in ein physisch unvergängliches zu verwandeln: oder endlich lässt sie, nicht minder willkürlich und dualistisch, die „göttliche Allmacht" bei dieser Umwandlung ins Mittel treten.

Völlig anders glauben wir die Sache betrachten zu dürfen. Dem Menschengeiste kommt an sich schon innere Ewigkeit zu; er theilt sie auf völlig erweisliche Art mit den übrigen Realwesen der Schöpfung. Aber eine andere Fortdauer ist die des Rohsinnlichen, geistig Unerweckten, eine andere die des in der Idee lebenden Menschen; wiewol jener allgemeine Begriff der Seelenfortdauer nicht ausschliesst, dass noch jenseit dieses Lebens geistige Wandlungen vorgehen können, welches wenigstens als Hoffnung auszusprechen Gründe genug übrigbleiben.

Auch für diesen im menschlichen Bewusstsein und Glauben tiefeinschneidenden Unterschied im künftigen Loose der Seelen glauben wir bei den weltgeschichtlichen Religionen des Menschengeschlechts einen treffenden und sehr ausgeprägten Ausdruck nachweisen zu können. Es ist nicht sowol der Gegensatz von Seligkeit und Unseligkeit, von „Himmel" und „Hölle", welcher erst aus einer sehr hoch-

stehenden ethisch-religiösen Grundanschauung erwachsen konnte; es ist die uralte und weitverbreitete Lehre von der „Seelenwanderung", deren gefürchtetes Unheil eben darin besteht, indem die an sich unvergängliche Seele, statt ihrem höhern Ziele fortschreitend sich anzunähern, ganz vergleichbar einem ebenso unvergänglichen Naturatome, in den Kreislauf zweck- und zielloser Wandlungen hinausgestossen sein soll. Und vor diesem Fluche zu schützen hat der Buddhismus seine (vielfach misverstandene) Lehre von der „Nirvana" in Bereitschaft. Nach ihr findet die Seele durch Zurückziehung ihres Bewusstseins und ihres Triebes aus der Scheinwelt des Sinnlichen Ruhe vor dem tumultuarischen Umtriebe des Naturkreislaufs. Zur Lehre von der Seelenwanderung, als der abstractesten Form des Naturglaubens an die Seelenfortdauer, gehört unvermeidlich, wie es scheint, die Lehre von der Nirvana, die schon darum und auch noch aus andern Gründen, welche die neuere Forschung ins Licht gestellt hat, keineswegs, wie man gewöhnlich meint, auf eine Vernichtung des Seelenwesens hinausläuft. Aber die nicht erträumte, sondern echte, objective Nirvana ist das Leben im „Geiste", in den Arbeiten und Genüssen der Ideenwelt und im Gefühle des Fortschreitens durch die Gaben des Geistes.

Dies geisterfüllte, darum auch begeisterungsvolle Leben in der Ewigkeit und unerschöpflichen Fülle stets neu sich offenbarender Ideen beginnt aber nach der wahren Ansicht nicht erst mit dem Tode, und noch weniger bedarf es dazu des Sterbens. Vielmehr wenn wir selbst das irdische Dasein in seinem Kerne oder nach dem, was darin als einzig Dauerndes, Vollgenügendes, Seligmachendes sich erweist, gründlich erfassen wollen, werden wir schon in ihm dieser wesenhaften Ewigkeit und stillempfundenen Seligkeit theilhaftig, und treten auch mit unserm Bewusstsein in ihre Gewissheit ein. Dann ist der irdische Tod auch für unser Selbstgefühl das Gleiche geworden, was er in Wahrheit oder

objectiver Weise ist: ein für den wahrhaften Bestand des Geistes völlig gleichgültiges und unwesentliches Ereigniss. „Tod, wo ist dein Stachel, Hölle (Schein der Vernichtung, der Wesenlosigkeit), wo ist dein Sieg!"

Dies in seinen Umrissen (wie sie allein hier gegeben werden können) ist, behaupten wir, der Glaube heutiger Wissenschaft an Unsterblichkeit. Er ist nicht nur, wie gleichfalls angedeutet worden, vereinbar mit gründlicher Naturforschung und mit den Analogien der Erfahrung, sondern er ist schlechthin durch jene, die Naturforschung, gerechtfertigt, und schliesst an diese, die Analogien der Erfahrung, stetig sich an. Aber er ist auch, was ein andermal gezeigt werden soll, in seinem Ursprunge der uralt menschliche, in seiner Ausbildung der wahrhaft christliche und einzig humane, sofern das Christenthum nicht blos nach seiner bisherigen dogmatischen Fassung zu gelten begehrt, sondern inwiefern es als die höchste welthistorische Religion des heiligenden Geistes und der allversöhnenden Liebe erkannt wird, welche es seinem Princip nach in Wahrheit ist.

Dieser Glaube an Fortdauer im Geiste und durch den Geist bleibt aber nichts blos Vereinzeltes, keine abgesonderte Meinung, die ohne Einfluss auf die übrigen menschlichen Ueberzeugungen für sich bestehen könnte. Sie hat, in voller Lebendigkeit erfasst und in ihren entscheidenden Folgen überschaut, eine so durchgreifende Wirkung auf die gesammte Lebensauffassung des Menschen, dass sie sein theoretisches Denken nicht minder, wie sein praktisches Verhalten umbilden muss; dass sie aber auch umgekehrt erst im Zusammenhang einer umfassenden wissenschaftlichen Weltansicht ihre volle Bestätigung erhalten kann. Kaum sagen wir daher zu viel, wenn wir behaupten, dass diese Ueberzeugung die höchste Blüte aller Bildung, darum aber auch das höchste Ziel aller Wissenschaft, namentlich der Speculation sein müsse. Daher kann sie aufs mannichfachste dargestellt, kann von sehr verschiedenen Ausgangspunkten

in sie eingeführt werden. Beispiel und Beitrag dazu sind die beiden bedeutenden Werke, deren wir am Eingange gedachten und zu deren näherer Charakteristik wir nunmehr uns wenden.

Schelling's „Gespräch über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt" (Nr. 1) (zuerst bekannt gemacht im neunten Bande seiner „Sämmtlichen Werke", erste Abtheilung) wurde später als „Separatausgabe" unter dem Namen „Clara" besonders veröffentlicht. Die Herausgeber sahen mit Recht in ihm eine der werthvollsten und weiterer Verbreitung würdigsten Gaben des Schelling'schen Nachlasses, und wir wissen ihnen Dank dafür, noch dazu, indem dieser besondere Abdruck am Schlusse mit einem Zusatz aus den frühern Entwürfen des Gesprächs vermehrt ist, welcher uns besonders angesprochen hat. Aber auch das Werk im Ganzen trägt alle urkundlichen Spuren des Schelling'schen Geistes aus seiner besten und frischesten Epoche, vor jenem Einlenken in eine kritiklose theologische Speculation, welche wir nicht umhin können, als einen unfruchtbaren Abweg zu bezeichnen.

Bekanntlich ist es nicht Schelling's Weise, ein Untersuchungsgebiet scharf in sich zu begrenzen und die also geführte Untersuchung zu einem festen Resultate abzuschliessen, sondern nach allen Seiten hin grosse und weitreichende Gesichtspunkte zu geben, mit dem glücklichen Tiefblick für das Eigenthümliche der geistigen wie der natürlichen Dinge in treffenden Combinationen das Weitentlegene und Schwerverständliche durcheinander zu deuten, kurz, Untersuchungen anzuregen, nicht sie abzuschliessen. Dies hat er auch bei gegenwärtigem Werke bewährt. Sein eigenthümlicher Werth besteht darin, dass er den Begriff der Seele (des Geistes) von allen einseitig spiritualistischen Vorstellungen gründlich befreit und so nun auch auf die natürlichen, kosmischen wie organischen Bedingungen hingewiesen hat, unter denen eine Seelenfortdauer allein möglich und

zwar göttlich, aber nicht Gott ist, sondern selbst das Untere oder Geringere im göttlichen Wesen ausmacht.

Hiermit hat nun Schelling einem zweiten durchaus unentbehrlichen Gedanken Ausdruck gegeben, freilich ihn anknüpfend an gewisse metaphysisch-theologische Voraussetzungen, was wir für überflüssig und darum sogar in gewissem Betracht für irreführend halten müssen. Denn jener Gedanke, dass dem individuellen Selbstbewusstsein eine reale vorbewusste Grundlage, ein ebenso individuelles Seelenwesen unterzulegen sei, ist vollkommen beweisbar auf dem erfahrungsmässigen Wege psychologischer Induction, und wir bedürfen zu dessen Stütze jener hochfliegenden theologischen Gesichtspunkte keineswegs. Nur die Folgerung ergibt sich daraus, und auch nur auf diese kommt es an: dass jenes Seelenwesen durchaus nicht auf- oder untergehe im Processe des Sinnenbewusstseins und Sinnenlebens; dass es umgekehrt vielmehr einen unvertilgbaren und unverbrauchten Rest in sich zurückbehalte zu neuen Daseins- und Bewusstseinsbedingungen. Und diese Folgerung zieht auch Schelling ausdrücklich und begründet sie durch eine umfassende Hypothese über das Verhältniss der „Geisterwelt" zur „Natur" oder zu den sichtbaren Dingen überhaupt.

Jenes vorbewusste Realwesen der Seele ist an sich ebenso „physisch", wie geistiger Natur; denn jedes Geistige hat ebenso physische, ja „örtliche" Existenz, „wie umgekehrt die gegenwärtige sinnliche Welt in ihrer Art auch geistig ist". Und in diesem Sinne dürfen wir, sagt Schelling, den alten Ausspruch bestätigen: dass Gott der „allgemeine Ort" der Geister sei, indem er alles durch seine „reale Gegenwart" trägt und erhält. Gott, als unendliches Wesen, ist selbst „Himmel", die allumfassende Gegenwart des wesenerfüllten Universums.

Aber das Physische ist nur die äussere Erscheinungsweise, das Bild geistiger Zustände und Verhältnisse. Auch alles Sinnenfällige an uns ist daher nur das symbolische

Zeichen, die „Sprache" unseres Innern, bis zur eigentlichen Wort- und Zeichensprache herab. So tragen auch die geistigen Unterschiede ihr sinnliches Gegenbild an sich. „Himmel" und „Erde", Unteres und Oberes, bedeuten zuerst und ursprünglich Abstufungen in der Geisterwelt; aber sie gewinnen eben damit auch sinnlichen Ausdruck. „Sowie es die Beschaffenheit des ganz nur vom Aeusserlichen Ergriffenen ist, aus einem bestimmten Raume nicht frei heraustreten zu können und weder Anderm durchdringlich zu sein, noch Andere zu durchdringen; so muss im Gegentheil der Himmel seiner Wesenheit nach Alles durchdringend und in Allem gegenwärtig gedacht werden. Und weil dem Himmel sowol wie der Erde eine „Erinnerung" ihres ursprünglichen Einsseins und wie sie im Grunde zusammengehören, geblieben ist, so sucht nun eins das andere. Der Himmel insbesondere strebt aus der Erde soviel möglich das ihm Aehnliche zu ziehen und ruft die aus dem Irdischen geläuterten Seelen im Tode zu sich." Die Aussicht auf eine endliche Verklärung der ganzen äussern Natur beschliesst die sinnvolle Betrachtung. „Auch dieser feste Bau der Welt wird sich einst auflösen ins Geistige. Dann wird sie in ihren anfänglichen Zustand wiederkehrend nicht mehr das eigenmächtige Wesen sein, das die göttlichen Kräfte in sich als Gefangene zurückhält, und freiwillig wird das Geistige und Göttliche mit dem geläuterten Wesen sich wieder vereinen. Ich rede davon als einer, der nur ahnt, aber keine Erkenntniss hat."

Als eine Art von Ergänzung, sagen wir vielleicht selbst, als ein gewisses Correctiv tritt das Werk von Johannes Huber: „Die Idee der Unsterblichkeit" (Nr. 2), dem Schelling'schen an die Seite. Es sucht vor allen Dingen die Merkmale im diesseitigen Wesen des menschlichen Geistes auf, welche ihn der Fortdauer ebenso werth wie ihrer

bedürftig machen. Es widerlegt sodann die sinnlichen Zweifel an ihrer Möglichkeit, und an dieser Grenze bleibt es stehen. Wir unseres Orts geben dieser wissenschaftlichen Enthaltung den Vorzug vor dem weitergreifenden Bestreben, welches sich in unerweislichen Transscendenzen verliert, indem es Bilder der künftigen Welt entwerfen will. Wir sind dann leicht in Gefahr, einer hohlen Phantastik zu verfallen, die sich das Willkürlichste verstattet, wie wenn es das Tiefsinnigste und Erhabenste wäre.

Es kann nicht genug daran erinnert werden, dass allgemeine Vernunftbeweise für die Fortdauer, etwas der mathematischen Evidenz Gleichkommendes dafür fordern zu wollen, völlig widersinnig ist. Es gibt nichts dergleichen, und es kann nichts geben; denn sie ist keine gemeingültige „Vernunftwahrheit", kein allgemeines „Naturgesetz", sondern ein factischer, künftig eintretender Zustand, für welchen es nur Erfahrungsbeweise, in diesem Falle also nur Analogieschlüsse gibt. Wir können allein aus dem gegenwärtigen Wesen des Geistes auf sein Verhalten nach dem Tode schliessen; wir können lediglich durch tieferes Eindringen in den blos phänomenalen Charakter des Sinnendaseins die dem Sinnenschein entnommene Folgerung zurückweisen, dass sein Verschwinden im Tode auch sein Vergehen einschliesse. Damit ist aber auch die Hauptinstanz gegen diesen Begriff gehoben. Denn wider die persönliche Fortdauer spricht eben nur der Schein des Vergehens; sonst gibt es auch nicht einen haltbaren Grund gegen dieselbe. Aber eben dadurch erfüllt in Betreff ihres praktischen Erfolgs die Wissenschaft vollständig ihre Bestimmung. Denn nur der sucht eine Bestätigung seines Glaubens in der Wissenschaft und nur der vermag sie bei ihr zu finden, der jenes unvergängliche Leben in den Ideen, den eigentlichen Keim und den Samen der Fortdauer, durch eigene sittlich-religiöse Bildung in sich schon entwickelt hat.

In der physischen Welt, so hebt der Verfasser an, ist

Alles durch und durch zeitlich, in kürzern oder in längern Zeitdimensionen dem Untergange geweiht. Wie kommt der Mensch nun doch zu der kühnen Hoffnung eigener Beständigkeit mitten in dieser allgemeinen Flucht der Erscheinungen? Er muss, wie sehr er auch äusserlich in den Banden der Natur liege, doch innerlich oder wesenhaft eine Potenz des Unendlichen, Unbedingten und Ewigen an sich tragen und noch einer andern Weltordnung angehören, als der blos physischen. Denn nicht von aussen (durch empirische Reflexion), sondern nur aus dem eigenen Wesen (auf apriorische Weise) kann der Mensch die Idee des Unbedingten und Ewigen schöpfen, und er könnte sie gewiss nicht aus sich schöpfen, wenn dies Ewige nicht in ihm angelegt wäre. Jene Grundanschauung fand nun ihre bestimmtere Ausprägung in den drei Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Sie sind unabtrennlich voneinander, ja sie sind nur die Momente einer und derselben Idee. Deshalb haben sie auch in der Geschichte sich gemeinsam entwickelt, und jede ruft die andere hervor. Daher bilden sie recht eigentlich das Selbstbewusstsein der Menschheit und machen den geistigen Gehalt ihrer Geschichte aus. Schon im Glauben der sogenannten Naturvölker dämmern sie auf; denn die neuesten Forschungen haben in überraschender Weise die allgemeine Verbreitung des Unsterblichkeitsglaubens erwiesen, der sich dunkler oder klarer an ethische Vorstellungen, wie an religiöse Ideen anknüpft.

Die weltgeschichtlichen Religionen der grossen Culturvölker vollends haben jene drei Ideen zu ihrem gemeinsamen Mittelpunkte, bald die eine mehr betonend, bald die andere. Der Verfasser charakterisirt in raschem Ueberblick die verschiedenen Gestalten dieses Glaubens nach ihren Grundzügen, bis wo sie im Hellenenthum aus der Form des Glaubens heraustreten und Gegenstand freier Forschung werden. Als den Höhenpunkt derselben bezeichnet er, unseres Erachtens mit Recht, Aristoteles, welcher neben den beiden

Ideen von der ausserweltlichen, rein geistigen und selbstbewusst sich erfassenden Gottheit und von der Freiheit des Willens den Begriff der Unsterblichkeit zwar nicht mit gleicher Energie hervorgehoben, aber wenigstens als einen möglichen stehen gelassen habe. Denn er bemerkt mit Brandis, dass Aristoteles durch seine Bestimmungen vom vernünftigen, an der Materie unbetheiligten Geiste an einer solchen Auffassung nicht nur nicht gehindert war, sondern dass er auch im Einzelnen sich solcher Ausdrücke bedient habe, die ohne Voraussetzung individueller Unsterblichkeit sehr ungenau sein würden. Mit diesem Resultat schloss die alte Welt ab. Sie harrte auch in diesem Sinne der Erfüllung durch eine neue Weltreligion und durch eine neue speculative Aera.

Erst das Christenthum hat die Unsterblichkeitsidee zu ihrer höchsten Würde erhoben und ihr den reinsten Gehalt gegeben; einestheils indem es den Begriff des persönlichen Geistes, als des „göttlichen Ebenbildes", als „Tempels des heiligen Geistes", am tiefsten erfasste, damit eine neue Aera der Geschichte begründend, die nicht noch durch Höheres überboten werden kann, da jenes Princip der Persönlichkeit in jeder künftigen höhern Culturform immer nur noch reicher in seiner Entwickelung sich zeigen kann; theils darum, weil das Christenthum den Unsterblichkeitsglauben mit den höchsten ethischen Ideen in unauflösliche Verbindung gebracht hat. Denn dies ist der unterscheidende Charakter der neuen Weltepoche und ihrer Religion. Ihr muss auch die Wissenschaft, namentlich die Wissenschaft vom menschlichen Geiste gerecht werden, und nach diesem Massstabe entwirft der Verfasser eine Kritik der philosophischen Hauptsysteme in Betreff dieser Frage.

Beiläufig berührt er auch die Einwendungen der neuesten materialistischen Physiker und Physiologen gegen die Existenz einer Seele und ihre Versuche, die Bewusstseinsprocesse aus blos physiologischen Bedingungen zu erklären. Er zeigt

nicht nur die gänzliche Unthunlichkeit solcher Versuche, sondern er widerlegt auch die sonstige Behauptung, dass die „exacte“ Physiologie nothwendig zu materialistischen Ergebnissen führe. Im Gegentheil: die besonnenen Physiologen gerade der neuesten Zeit bezeichnen die Grenze sehr bestimmt, bis zu welcher die rein physiologische Erklärung der Lebens- und Bewusstseinserscheinungen reiche, und wo die Wirkung eines andern, ihr transscendenten, eines „psychischen“ Princips anerkannt werden müsse.

Vieles Andere hier übergehend wenden wir uns sogleich zum Hauptgedanken des vorliegenden Werks, in welchem die Lehre vom Geiste auch in Betreff der Unsterblichkeitsfrage culminirt, und welchen immer klarer an das Licht zu fördern, das eigentliche Ergebniss der grossen Denkarbeit ist, welche die letzten deutschen Systeme (mit Einschluss des Hegel'schen) vollbracht haben. Es ist der einfache, aber entscheidende Gedanke, dass die Ewigkeit und Unvergänglichkeit, welche man dem menschlichen Geiste vindicirt, nicht erst ins künftige Leben verlegt werden müsse, dass sie seine innere Natur, die schon jetzt ihm beiwohnende charakteristische Eigenschaft sei. Im Reiche und Leben des Geistes, wo dies nur zum Bewusstsein hindurchgebrochen, gibt es gar kein Vergehen, ebenso wenig einen Stillstand oder blossen Naturkreislauf, sondern nur Entwickelung, wo jede errungene Stufe ein höheres und zugleich geistig vertiefteres Ziel zeigt. Wer in diese Strömung des Geistes eingetreten, der fürchtet den Tod nicht, weil er ihn kennt, weil dessen ganze Sphäre unter ihm liegt. Aber ein Wesen, wie der Mensch, das zu solcher bewussten Entwickelung fähig und bestimmt ist, muss auch vorbewussterweise schon diese innere Dauerhaftigkeit an sich tragen. Dies ist der Kern des psychologischen Unsterblichkeitsbeweises. Aber er wird theoretisch nur begriffen, sofern er thatsächlich erlebt und gefühlt worden ist.

In jenem grossen Gedanken stimmen nun alle Denker

überein, die überhaupt das Wesen und den Inhalt des Geistes erkannt haben: J. G. Fichte wie Kant, Schleiermacher wie Hegel, und eigentlich auch Spinoza; und so besitzen wir hierin gerade das charakteristische Ergebniss derjenigen Philosophie, die wir als „Idealismus", in populärem Sinne als echt christliche und wahrhaft humane bezeichnen können. Aber im bisherigen Stadium ihrer Entwickelung ist sie mit einer Einseitigkeit behaftet, über welche hinauszugelangen gerade die Aufgabe der gegenwärtigen Zeit ist. Sie ist in ihren Hauptvertretern universalistisch geblieben, und auch ihre Psychologie trägt noch ganz dies Gepräge. Wie jene universalistische Richtung von Seiten der Metaphysik überschritten worden ist, so muss sie auch psychologischerseits überwunden werden. Es gilt dabei der scharfgefassten Alternative, welche nur durch Psychologie entschieden werden kann: Ist jenes seiner Substanz nach ewige und überzeitliche Geistwesen das persönliche, oder nur ein allgemeines, überpersönliches Pneuma? Kommt ihm in jener Form, oder nur in dieser, überzeitliche Dauer oder Unsterblichkeit zu?

Auch der Verfasser legt diese Frage mit Entschiedenheit sich vor; er beantwortet sie mit unserer vollen Beistimmung in antiuniversalistischer Weise. Aber er erschöpft ihren Beweis nicht, denn seine Gründe sind nur metaphysischer, nicht zugleich auch psychologischer Natur, oder was er auch in letzterer Richtung gibt, besteht in einzelnen Andeutungen und blossen Aperçus. Dies soll ihm nach der ganzen Fassung und nach dem Umfange seiner Schrift nicht zum Tadel gedeutet werden; aber es bezeichnet wenigstens die Grenze seiner diesmaligen Leistung.

Seine Begründung ist eben darum sehr allgemein gehalten, aber solcher Art, dass gegen sie in dieser Allgemeinheit wenigstens ein Widerspruch nicht aufkommen kann. Seine Gedanken ordnen sich etwa folgendergestalt.

Jedes Weltwesen, welches im realen Weltganzen, im

Systeme der Dinge einen integrirenden Theil, ein mitbestimmendes Element bildet, ist eben damit als ein ewiges gesetzt, weil sonst das ganze System in seiner Integrität gefährdet wäre. Die Ewigkeit und ewige Ordnung des Ganzen garantirt auch die Ewigkeit seiner einzelnen Glieder, weil jene nur durch die Gesammtheit dieser besteht. Ebenso kann in der Ideenwelt keiner ihrer Träger als eine diese Gesammtheit mitconstruirende Einzelidee verloren gehen, weil damit in den Gesammtgehalt dieser Ideen eine Lücke gerissen, ein unwiederherstellbarer Geistesverlust eingetreten wäre. Nun gehört aber der menschliche Geist, als über alles blos Endliche und Sinnliche erhobene Selbstheit und als Glied der Ideenwelt, in jener Hinsicht zu dem integrirenden Theil der realen Schöpfung, in dieser zu den Trägern des geistigen Idealgehalts derselben. Mithin kommt ihm in beiderlei Rücksicht dieselbe innere Ewigkeit und Dauer zu, welche dem Ganzen zuzugestehen ist.

Dies ist ohne Zweifel ein wahrer und unbestreitbarer Fundamentalsatz; aber er ist eben nur dieses. Die weitere, gleichfalls nicht zu umgehende Frage schliesst sich an: ob dies Substantielle des Menschengeistes bis in seine Persönlichkeit hinabreiche, ob es überhaupt in der Form des Individuellen existire? Ingleichen: ob die idealisirende Macht im Menschen, der Genius und die Thaten des Genius, individuelles oder universalistisches Gepräge an sich tragen; d. h. ob sie den Begriff der Persönlichkeit bestätigen oder ihn aufheben?

Beide Fragen können, wie man sieht, nicht blos in apriorischer Weise, sondern nur durch Ergründen der thatsächlichen Beschaffenheit des Menschen gelöst werden, durch anthropologische und psychologische Specialforschung. Diese hat den doppelten Beweis zu führen und, setzen wir hinzu, sie vermag ihn zu führen: dass die Substanz des Menschengeistes von individueller, nicht von universalistischer Beschaffenheit sei, und in Uebereinstimmung damit, dass alle

eigentlich idealen Regungen und Thaten des Geistes das unverkennbare, unauslöschliche Gepräge der Individualität, nicht eines unpersönlichen Pneuma zeigen, dass somit als „Träger der Ideen" nicht ein hypothetischer, begrifflich zugleich sehr nebulistisch gehaltener „Weltgeist" zu denken sei, sondern ein System wechselseitig sich ergänzender, aber zur Totalität abgeschlossener Persönlichkeiten, aus deren innerer Einheit und Solidarität keine entschwinden kann. So werden wir zu den Betrachtungen zurückgeführt, denen wir am Anfange dieses Aufsatzes Ausdruck zu geben suchten. Und im Wesentlichen können wir dabei auf die Beistimmung des Verfassers rechnen.

Mit der in diesem besondern Untersuchungsgebiete eingeschlagenen Richtung begegnen wir indessen nur einem allgemeinern Zuge gegenwärtiger Wissenschaft, in welchem wir das Zeichen eines wahren Fortschritts, ja einer neuen Epoche derselben anzuerkennen nicht umhin können. Es ist das Sichversenken in die Tiefen der Erfahrung, mit der stillen Zuversicht, dass aus dieser Quelle allmählich und immer fortschreitend jedes Räthsel der Forschung sich lösen werde. Aber es wäre sehr oberflächlich geurtheilt, diese Richtung für eine Gegnerin der Philosophie, der Speculation in ihrer wahren Bedeutung zu halten. Sie hat nichts gemein mit äusserlicher Zusammenhäufung eines blossen Thatsachenvorraths: sie will in den Thatsachen nur deren Gesetz und allgemeines Wesen erkennen. Denn sie fusst auf der Gewissheit, welche die Philosophie gerade bestätigt und nach ihrem allgemeinen Grunde erweist, dass die „Idee" darin das einzig Wirkliche und einzig Erkennbare sei. Und indem wir in diesem Sinne immer tiefer des Gehalts der Erfahrung uns bemächtigen, lernen wir in diesem Gehalte recht eigentlich die Urgedanken kennen, welche die ewige Vernunft in die Dinge gelegt hat, vor deren grossartiger Folgerichtigkeit und consequenter Gliederung nichts Unzusammenhängendes und Sinnloses übrigbleibt, indem auch das Kleinste und Un-

scheinbarste nunmehr auf das höchste Weltgesetz deutet, es bestätigt und von neuen Seiten erkennen lässt. Diese also aufgefasste Empirie allein ist es, welche uns von der hohlen Scholastik selbstersonnener Begriffe, wie von dem nutzlosen Streite über leere Hypothesen zu befreien vermag, welche lange genug philosophischer- und empirischerseits auf unserer Forschung gelastet haben.

Unsterblichkeit von Heinrich Ritter. Zweite umgearbeite und vermehrte Auflage. Leipzig, Brockhaus. 1866.

Die Seelenfortdauer und die Weltstellung des Menschen. Eine anthropologische Untersuchung und ein Beitrag zur Religionsphilosophie wie zu einer Philosophie der Geschichte von I. H. Fichte. Leipzig, Brockhaus. 1867. *)

Soeben im Begriffe meine letztgenannte Schrift der Oeffentlichkeit zu übergeben, erhalte ich, zu meiner freudigen Ueberraschung, das Werk eines ehrwürdigen, seit Langem mir befreundeten Forschers, welches denselben Gegenstand behandelt, dem meine Schrift gewidmet ist. Kann ich nun auch die belehrenden Anregungen, welche ich dem Studium desselben verdanke, nicht mehr zum Besten meines eigenen Werkes verwenden, das schon lange abgeschlossen vor mir liegt, so bin ich doch im Stande, in einer nachträglichen Anzeige dies nachzuholen und so zugleich durch ein vergleichendes Referat über beide Werke das meinige in die Oeffentlichkeit einzuführen. Eine solche blos referirende Selbstanzeige hat man aber stets für erlaubt gehalten.

Was alle Schriften Heinrich Ritter's so vortheilhaft auszeichnet und auch für den Mitforscher ihnen einen besonders belehrenden Werth gibt, ist die vielerwägende Umsicht

---

*) Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 1867, Bd. 51, Heft 1.

Substanzen halten. Dagegen ist jede wahre Substanz der Vernichtung unzugänglich. Nicht die lange, die unaufhörliche Dauer macht die Substanz, sondern darauf beruht ihr Begriff, dass sie der selbständige Grund, ein hervorbringendes Princip von Erscheinungen ist, welche an ihm haften als dem Erklärungsgrunde ihrer Entstehung (S. 25, 26, 33.)

Der Grundsatz jedoch von der Unvergänglichkeit der Substanzen kann ohne genauere Bestimmungen zum Beweise der Unsterblichkeit nicht gebraucht werden. Zur Unsterblichkeit gehört, dass dem Gegenstande nicht allein das Sein, sondern auch das „Leben" nicht entrissen werden könne. (In wie umfassendem Sinne dieser Begriff hier genommen werde, ergibt sich sogleich.) Daher liegt denen, welche die Unsterblichkeit einzelner Dinge behaupten, der Beweis ob, dass sie nicht allein Substanzen, sondern ihrem Wesen nach auch lebendige Dinge sind.

Hier aber erneuert sich nur in verstärkterm Masse das gleiche Bedenken. Wir sehen alles Lebendige entstehen und wieder verschwinden; somit lässt sich behaupten und es ist behauptet worden, das Alles, was lebendiges Ding genannt werde, nur eine zeitweilige Erscheinung sei.

Von zwei entgegengesetzten Seiten kann die Substantialität einzelner lebendiger Dinge bestritten werden. Entweder behauptet man: es gebe überhaupt keine einzelnen Substanzen, sondern alle einzelnen Dinge seien Erscheinungen des Allgemeinen, der einzigen Substanz, als des wahren Subjects aller Einzeldinge. Oder man nimmt an: es gebe zwar einzelne Substanzen, diese aber seien insgesammt nicht lebendig, sondern todt; und was wir Leben nennen, bestehe nur in einem Wechsel der Verhältnisse unter den todten Substanzen, welche als einfache Elemente („Atome") der Welt der Erscheinung zu Grunde liegen (S. 36).

Der Verfasser prüft beide entgegengesetzte Lehren; er kommt zu dem Ergebniss, dass jede für sich unzugänglich sei zur Erklärung der Erscheinungen; aber man könne den

Versuch machen, ob sie nicht mit vereinten Kräften der Aufgabe der Wissenschaft gewachsen seien. Auch diese Ansicht ist weit verbreitet, sie nimmt leblose Atome an, leugnet aber nicht, dass sie in Zusammenhang gesetzt werden müssen durch eine allgemeine Macht, welche man Natur, oder Universum, oder selbst Gott genannt hat. Dieser ewigen, zugleich ewig wirksamen Natur kann man Substantialität nicht absprechen, so wenig als den Atomen, und durch beide Arten von Substanzen, der kleinsten wie der grössten, meint man Alles leisten zu können, was die Wissenschaft fordert (S. 38—53).

Hier aber bleibt eine Lücke zurück. Wir müssen erkennen, dass wir Erscheinungen nicht denken können, ohne Substanzen anzunehmen, denen sie erscheinen, d. h. in deren Bewusstsein und Denken sie als Zeichen der Wahrheit vorkommen. Daher müssen wir sagen, dass es gar keine Welt der Erscheinung gebe, wenn nicht Bewusstsein und Denken wäre. Wenn nun beides zur Erklärung der Erscheinungen unentbehrlich ist, so haben wir darin zugleich die Existenz eines Lebendigen erwiesen. Denn Bewusstsein und Denken sind Acte des Lebens, und zwar des innern Lebens, welche sich nicht in organischen Thätigkeiten nach Aussen, sondern in dem Bewusstsein des Empfindenden von seiner Empfindung zu erkennen gibt. In der Thatsache des Bewusstseins und Denkens liegt die Voraussetzung einer besondern Substanz, welche inneres Leben hat und dadurch thätig eingreift in die Hervorbringung von Erscheinungen. Diese Substanz, welche wir unser Ich nennen, wird nun auch, wie alle Substanzen, als unvergänglich angesehen werden müssen. Dies ist die Grundlage, auf welcher alle Beweise für die Unsterblichkeit einzelner Dinge oder Personen beruhen müssen. Aber dass sie den gewünschten Beweis vollständig enthalte, daran fehlt noch viel (S. 54—63).

Denn die Frage ist nicht erledigt, ob der bleibenden Substanz, welche wir unserer wechselnden Erscheinung zu

Grunde legen müssen, auch das Leben, das Bewusstsein wesentlich sei und gleichfalls in unvergänglicher Weise ihr zukomme? Wenn wir im Tode noch wären, aber als todte, ihrer unbewusste Substanzen wären, so würden unsere Hoffnungen eitel sein. Und hier ist nun die Frage: Was ist an der Seele Wechselndes, Wesenloses, Erscheinung; was ist an ihr Bleibendes, Substantielles; und gibt es überhaupt ein Solches in ihr?

Durch eine Reihe kritischer Erwägungen kommt nun der Verfasser zu dem Ergebniss, dass die beseelten Wesen nicht Producte der Aussenwelt oder des Zusammentreffens fremder Wirkungen sein können, sondern dass eigene und freie Thätigkeiten ihnen zukommen, durch welche sie als unvergängliche Substanzen sich zu erkennen geben. Ohne Unterschied haben wir dies von allen lebendigen Dingen zu behaupten; ihr Bewusstsein beweist ihre Substantialität. Denn dass die Seele in ihrer reflexiven Thätigkeit sich selbst bestimme, ist ein sicherer Beweis, dass unter den Hüllen ihrer Erscheinung ein unvergänglicher Kern ihrer Substanz verborgen sei. So ist die Seele zum Theil Erscheinung, aber Erscheinung, welche sie selber sich gibt. Doch andererseits findet sich an ihr auch ein Selbständiges, eine freie Thätigkeit, welche nur einem Substantiellen in ihr zugeschrieben werden kann (S. 128—130).

Aber hiermit sind noch nicht gänzlich alle Zweifel entfernt. Die bisherigen Beweise haben nur gezeigt, dass wir genöthigt sind, Substanzen anzunehmen, welche eines freien Lebens fähig sind. Diese Freiheit ist in ihrer Verwirklichung jedoch an äussere Bedingungen gebunden, abhängig von ihrem Zusammenhange mit dem Weltganzen überhaupt, mit der individuellen Lebenslage im Besondern. „Erst wenn wir uns versprechen können, dass unser Wesen auch für die Zukunft passende Verhältnisse für seine Freiheit finden werde, können wir der Unsterblichkeit froh werden" (S. 136).

Eine Substanz besteht nur dadurch als eine besondere,

dass sie in ihrem Bewusstsein sich absondert und als ein eigenes Wesen setzt. Selbstbewusstsein und Selbständigkeit (Substantialität) gehören zusammen. Das Vermögen seiner bewusst zu werden, kann indess als Vermögen zwar in der Substanz vorhanden sein (wonach sie denn vor ihrem wirklichen Leben und Bewusstsein schon vorhanden wäre); aber die Wirklichkeit ihres Bestehens muss sie durch ihre eigene That sich schaffen (S. 140).

Demnach steht auch die Freiheit, die Selbstbestimmung der bewussten Wesen unter allgemeinen Gesetzen. Zwei Gesetzgebungen, nach denen die Ordnung der Welt sich herstellen soll, pflegt man zu unterscheiden: das Natur- und das Sittengesetz. Das Naturgesetz ist das Gesetz der Selbsterhaltung. Es schreibt uns vor, dass die in innerer Unveränderlichkeit beharrenden Substanzen auch durch den Wechsel äusserer Umstände nicht verändert werden und als dieselben sich behaupten müssen. Durch die Natur wird nichts besser oder schlechter; Alles bleibt im wahren Werthe beim Alten. Wenn wir dagegen auf das Leben der bewussten Wesen und ihre fortschreitende Entwickelung sehen, dann haben wir ein Gesetz des Fortschreitens anzuerkennen. Wer die Existenz eines solchen leugnen wollte, fügt der Verfasser mit einer sinnreichen Wendung hinzu, der würde in Widerspruch mit seinem eigenen Bestreben gerathen; denn eben diesem zufolge will er nicht Alles beim Alten lassen, bei der alten Unwissenheit, sondern an die Stelle des Schlechten soll das Bessere treten, eine gereinigtere Einsicht!

Dies Gesetz des Fortschritts verdient nun „Sittengesetz (in weiterm Sinne) zu heissen; denn überall, wo es um Gutes und Schlechtes sich handelt oder um den wahren Werth der Dinge, haben wir es mit einer sittlichen Werthschätzung zu thun. Ueberall aber, wo höhere Grade der Lebensentwickelung erreicht werden, treten auch sittliche Werthschätzungen ein und zeigt sich die Herrschaft des Sittengesetzes. Hiermit, unter der Herrschaft des Sitten-

gesetzes und in der Sphäre eines dadurch bedingten steten Fortschreitens, ist nun den Geistern, als „Gliedern einer sittlichen Welt“, die Möglichkeit gesichert, nicht nur eines ewigen Lebens überhaupt, sondern eines mit geistigen Interessen erfüllten, in sittlicher Vollkommenheit fortschreitenden Lebens (S. 147, 150).

Aber die Seele ist nicht ohne Leib denkbar, ohne ein System von Organen, welches sie ebenso zu „reflexiven“ (bewussten) wie zu „transitiven“ (nach Aussen hervortretenden) Wirkungen befähigt. Wir werden daher zum Postulat geführt, dass auch das künftige Leben ohne ein Analogon solcher Leiblichkeit sich nicht denken lasse; denn ohne Organe zur Wechselwirkung mit den andern Weltwesen und Geistern lässt sich überhaupt kein geistiges Vollleben, kein sittliches Fortschreiten denken (S. 162).

Dass bei dieser Frage nach einer etwaigen künftigen Leiblichkeit nur die allgemeine Möglichkeit einer solchen, nicht aber die bestimmte Art und Weise derselben Gegenstand der Untersuchung sein könne, verbirgt sich der Verfasser keineswegs. Nur desto stärker macht er die allgemeinen Gründe geltend, die uns zur Hoffnung auf ein solches Vollleben berechtigen. Sie ergeben sich mit Consequenz aus der Nothwendigkeit, überhaupt das Walten eines Sittengesetzes im Weltlaufe anzuerkennen. Von der Herrschaft dieses Gesetzes „können wir auch erwarten, dass er jedem einzelnen Dinge die Gelegenheit bieten werde, die in ihm liegenden Kräfte zu weiterer freier Entwickelung für den sittlichen Zweck der Welt zu bethätigen“ (S. 175).

Man sieht: es ist eigentlich der teleologische Begriff vom Weltganzen, die grosse Thatsache der durchgängigen innern Zweckmässigkeit in den Beziehungen der Weltwesen untereinander, die stete Concordanz zwischen Bedürfniss und Anlage einerseits und zwischen Befriedigung und Erfüllung andererseits, die überall in der sichtbaren Schöpfung sich bethätigt, auf welcher der Verfasser hier

fusst und deren Analogie er auch vollkommen berechtigt auf die unsichtbare Welt und die künftigen Zustände des Geistes ausdehnt. Wir werden im eigenen Namen später noch einmal auf dies grosse Gesetz zurückkommen müssen, um zu zeigen, dass in ihm eigentlich der bündigste und allein unanfechtbare Beweisgrund einer Fortdauer des Menschengeistes enthalten sei.

Unabtrennbar jedoch vom Begriffe der Fortdauer, sagt der Verfasser weiter, ist der einer irgendwie zu denkenden Vordauer („Präexistenz") der lebendigen Wesen. Keine Substanz kann in der Zeit entstehen; sowie ihr Sein unvergänglich in die Zukunft hinausreicht, so reicht es auch unvergänglich in die Vergangenheit zurück. Keine Zusammensetzung kann eine Substanz hervorbringen; denn sie ist nichts Zusammengesetztes. Durch keine Wirkung kann sie hervorgebracht werden (?); denn damit eine Wirkung „auf sie" geschehe,' würde sie schon sein müssen. Oder würde eine Substanz „als" eine Wirkung hervorgebracht, so wäre sie nicht Substanz, sondern Product und Erscheinung (S. 178).

Man hat hieraus geschlossen, dass auch die lebendigen Substanzen von jeher und mithin vor ihrem gegenwärtigen Leben gelebt haben müssten. Aber zum Leben gehört mehr als Substanzsein. Ein Vermögen zum Leben muss der Substanz zwar beiwohnen, welche einmal zu leben beginnen soll; aber ein wirkliches Leben keineswegs. Vor jeder Entwickelung eines Lebendigen werden wir daher ein Sein voraussetzen müssen, in welchem es zu dieser Entwickelung noch nicht gekommen ist, in welchem es in eigenem unveränderlichem Beharren nur auf den Widerstand beschränkt ist, welchen es der Vernichtung entgegensetzt. Dem todten Samenzustande kann man dies vergleichen. In einem solchen kann ein Ding lange verharren, und nur unter begünstigenden Umständen wird es aus diesem rein natürlichen Dasein zum Leben erwachen können.

„Alles, was geworden, muss vom Tod zum Leben er-

wachen. Aus der leblosen Substanz wird die lebendige; vom Vermögen zu leben kommt sie zu wirklichem Leben. Aus der allgemeinen Natur muss sie zum freien Leben sich erheben, um ihrer Selbständigkeit theilhaft zu werden. Vor ihrer That muss sie sein. So lautet das Gesetz der weltlichen Entwickelung, welchem kein Geschöpf sich entziehen kann."

So auch das Leben des Individuums. Nur Anlagen bringt es mit ins Dasein, keine Fertigkeiten. „Ihr wirklicher Besitz ist die Frucht seines Lebens. Seine Seele war nicht früher vorhanden; nur die todte Substanz war da, welche die Anlage in sich trug, den Leib zu beseelen, wie ihrem Bewusstsein, ein eigenes Dasein und Leben sich zu verschaffen." (S. 178, 179, 180, 182.)

Hier sei dem Referenten eine Bemerkung gestattet. Mit unbestreitbarer Folgerichtigkeit hat der Verfasser den Begriff einer „Präexistenz" wieder zur Geltung gebracht und auch nach einer glücklich gewählten, wenigstens annäherungsweise genügenden Analogie diese Existentialform mit einem schlummernden Samenzustande verglichen. Ebenso finden wir in dem Gedanken, dass die lebendigen und freien (bewussten) Substanzen „vor ihrer That zwar sein müssen", aber doch nur durch „ihre Erhebung über die allgemeine Natur", also durch Selbstthat, ihre Vollexistenz erreichen können, die Andeutung eines tiefen, ja entscheidenden Gedankens. Doch hätten wir gewünscht, dass er denselben weiter ausgeführt, vielleicht an der Hand durchgreifender Naturanalogien vollständiger entwickelt hätte. Unseres Erachtens hätte ihm der Begriff einer allgemeinen Wesenleiter der Dinge, auf welche er offenbar in den oben besonders ausgezeichneten Worten hindeutet, die weitern Anhaltspunkte gegeben: dass nämlich aus dem Leblosen das Lebendige, aus dem Lebendigen das freie (bewusste) Leben sich entwickele, aber nur durch „Selbsterhebung", durch eigene „That". Die Einschiebung dieses der gegenwärtigen Speculation so ge-

läufigen Begriffes der „Selbstsetzung" zwischen den Gedanken eines „Samenzustandes" und den eines „Erwachens" daraus, aber auch die Bewahrheitung und Bestätigung eines solchen Begriffes (wir glauben nicht zu viel zu sagen) an den grossen geologischen und biologischen Thatsachen, scheint uns allerdings das einzige Mittel, den bisher so dunkeln und räthselhaften Begriff einer „Präexistenz" der Weltwesen, welcher dennoch vom Begriffe einer Substantialität derselben unabtrennlich ist, empirisch uns näher zu bringen.

Der „Präexistenz", sagen wir, d. h. eines Mittelzustandes zwischen Nichtwirklichkeit und Wirklichkeit, der dennoch nunmehr als ein höchst realer gedacht werden kann, weil er in präexistentieller Anlage Alles schon enthält, wozu das Weltwesen werden kann. Denn was es wird, ist sein eigenes Werk, kein Product fremder Wirkungen, nichts von Aussen ihm Verliehenes oder Eingegossenes. Ob man indess berechtigt sei, jenen präexistentiellen „Samenzustand" des Weltwesens schon mit dem Prädicate der Substantialität zu belegen, ob es nicht vielmehr zur Substanz, zum festen Mittelpunkte eines Beharrlichen, Dauernden, dem Aeussern Widerstand Leistenden, recht eigentlich erst werde durch jenen Act der Selbstverwirklichung, das sind die neuen, hier nicht näher zu erörternden Fragen. Unter dieser Voraussetzung jedoch würden wir keinen Widerspruch darin sehen, wie unser Verfasser zu thun scheint, die Substanzen „durch eine Wirkung hervorgebracht" zu denken, welche eine wahrhaft schöpferische ist, indem sie zugleich eine Erregung zur Selbstthat des Geschöpfs in sich schliesst. Ebenso wenig könnte nunmehr ein Widerspruch darin gefunden werden, dass (in Uebereinstimmung mit dem empirischen Thatbestande) ein organisches, ein Geistwesen einen zeitlichen Anfang genommen haben könne, ohne dass es darum aufhörte, wahrhaft Substanz zu sein und einer zeitlich ins Unendliche fortlaufenden Existenz theilhaftig zu werden, sofern seine innern Anlagen es dazu befähigen. Der Begriff einer

starren Präexistenz, einer eigentlichen Vordauer der Weltwesen ist damit beseitigt, ohne dem innerlich Berechtigten, was er enthält, Eintrag zu thun. Er hat dem Begriffe einer „idealen Präformation“ Platz gemacht.

Referent glaubt diese allerdings unvollständigen Andeutungen hier um so mehr wagen zu dürfen, als er in diesem Betreff auf sein später zu erwähnendes Werk sich berufen kann, welches gerade die Frage nach der Präexistenz (Präformation) der Weltwesen an der Hand der Erfahrung einer ausführlichen Untersuchung unterwirft.

Nach dieser Abschweifung können wir mit um so grösserer Beistimmung den weitern Entwickelungen unseres Verfassers folgen. Er zeigt, dass eine Kluft, ein wahrer Gegensatz zwischen der sinnlichen und der übersinnlichen Welt gar nicht existirt, ebenso wenig zwischen dem gegenwärtigen und dem künftigen Zustande, welche vielmehr durch das Gesetz der Stetigkeit untereinander verknüpft sind (S. 198). Daher auch keine „plötzliche Seligkeit“, aber auch keine definitive „Verdammniss“, sondern gar viele Zwischenstufen der Prüfung sind wir berechtigt anzunehmen.

Dies bringt uns von neuem der Frage näher, woher wir die neuen Organe nehmen werden, die uns auch künftig zu unserer Vollexistenz unentbehrlich sind (S. 203). Etwas Positives darüber zu vermuthen, ist die Wissenschaft nicht im Stande; aber sie kann die Besorgnisse zerstreuen, welche in übertriebenen Vorstellungen über die Wirkungen des Todes auf unser Wesen ihren Grund haben. Indem er uns zwar der leiblichen Organe beraubt, entzieht er uns doch keineswegs damit weder die Fähigkeit zu empfinden, noch die zu wirken, welche vom Begriffe einer Substantialität der Seele unabtrennlich sind. Da ferner nach der tiefen Zweckmässigkeit des Weltzusammenhanges in kein Individuum ein Vermögen gelegt sein kann, auf dessen volle Entwickelung nicht auch Bedacht genommen wäre: so dürfen wir zuversichtlich erwarten, dass uns an rechter Stelle auch die Mittel

gewährt werden, uns der neuen Weltstellung gemäss zu verleiblichen. Schon einmal (bei dem Eintritt in das Sinnenleben) „haben wir gelernt, eine uns fremde Natur zu unserm Werkzeuge zu machen; auch für ein zweites Leben wird uns diese Kunst zu üben wol nicht versagt sein, obwol sie erst gelernt werden muss, weil wir neue Organe gebrauchen sollen“ (S. 204).

Aber die Frage nach der Fortdauer unseres Lebens würde gar keinen Werth für uns haben, wenn wir dem Leben überhaupt keinen Werth beilegen könnten. Solchen Werth erhält es aber erst dadurch, dass es uns Güter, „Zwecke“, verschafft, welche wir noch nicht besitzen. Haben wir nun das Leben um seinen Zweck zu befragen, so werden wir vom zeitlichen Leben wenigstens dies behaupten müssen, dass es nur ein Mittel sei; denn alles in ihm Erreichte und überhaupt Erreichbare kann doch nur als Vorbereitung auf weiter gehende Zwecke beurtheilt werden. Dies setzt jedoch einen letzten Zweck, eine definitive Vollendung, als das Ziel dieses Lebens voraus. Ein solches Leben würden wir nicht mehr als zeitlich, sondern als ein ewiges, seliges bezeichnen müssen (S. 215, 216).

Hier nun könnte die Frage erhoben werden, ob das Wesen der Persönlichkeit, als eines endlichen, beschränkten Wesens, nicht überhaupt den Begriff der Vollkommenheit ausschliesse, sodass es ein Widerspruch wäre, einen vollendeten Zustand für sie zu hoffen, d. h. Vollkommenheit von ihr zu behaupten. Nur der Gesammtheit der Geister lasse sich ein solches Prädicat beilegen; und so käme man dennoch wieder auf die schon abgewiesene Auffassung zurück, dass nur die Menschheit, als Collectivwesen, nicht aber der Einzelmensch, der immer blos einen Theil der zur Vollkommenheit gehörenden Güter besitzen kann, eines ewigen, vollkommenen Lebens fähig und würdig sei.

So kann jedoch nur eine gänzlich abstracte Auffassung des Begriffs der Vollkommenheit urtheilen, indem sie völlig

absieht von dem wirklichen Gehalte der geistigen Güter, die zu unserer Vollkommenheit beitragen. Eine Theilung solcher Güter, wie bei einem äusserlichen Besitze, sodass was der Eine besässe, dem Andern entzogen würde, findet hier überhaupt nicht statt. Die geistigen Güter werden uns dadurch nicht geschmälert, dass auch Andere an ihnen Theil haben. Weit gefehlt daher, dass in diesem Gebiete ewiger und unverlierbarer Güter der Besitz des Einen die Beraubung des Andern wäre, zeigt uns vielmehr die Erfahrung, dass in Wissenschaft und Kunst, in Religion und Sitte die Einzelnen um so mehr sich vervollkommnen, je grösser die Zahl derer ist, welche an ihrem Wachsthum theilnehmen (S. 228). So werden wir für jetzt, wie für ein künftiges Leben, hingewiesen auf eine Gemeinschaft der Geister, durch welche jeder Einzelne um so mehr in seiner Vollkommenheit wachsen kann, je vollkommener ihre Gesammtzustände sind. „Möge es unentschieden bleiben, ob wir ewiges Leben oder ein Leben ins Unendliche fort zu erwarten haben; unter beiderlei Annahme, steht es fest, dass wir unsterblich sind. Nur für den Gehalt des künftigen Lebens machen beide Annahmen einen Unterschied, und für das tiefere Verständniss der Lehre von der Unsterblichkeit wird auch hierüber entschieden werden müssen.“ (S. 231.)

Referent fügt seinerseits hinzu, dass aus Gründen, die in der Eigenthümlichkeit jedes geistigen, „ethischen“ Gutes liegen, dessen Genuss an sich Vollgenüge und einen befriedigten Gesammtzustand gewährt, während doch sein Inhalt und die geistigen Erlebnisse, welche dieser Gehalt uns bietet, ins „Unendliche“ immer neue und immer vollkommenere sein können, die Bedeutung eines solchen Gegensatzes von „Ewigkeit“ und von „Fortschritten ins Unendliche“ schon für unser gegenwärtiges Bewusstsein und Erleben ins Wesenlose verschwindet. Die wahre Ewigkeit, Vollgenüge und Seligkeit, wie wir schon irdischerseits recht gut empfinden können, besteht nur im Genusse geistiger Offen-

barungen und geistigen Wirkens. Dass jene Wahrheiten aber jemals sich uns versagen, dies Wirken irgend einmal in uns ermatten könne, wenn wir überhaupt nur in das Leben des Geistes eingetreten sind, ist eine völlig willkürliche Vorstellung, eine grundlose Besorgniss. Im Gegentheil: schon jetzt erleben wir, wie Gedanke aus Gedanke, Einsicht aus Einsicht ununterbrochen sich entfaltet, dass aus den Prüfungen des Willens wir immer erstarkter und leistungsvoller hervorgehen, und dass nichts stetiger, folgerichtiger, lückenloser sei als ein geisterfülltes Leben. Der bewusste Besitz eines solchen ist nicht blos „Vorgefühl", sondern annähernder Genuss der Seligkeit; und so ist es nichts weniger als eine überschwengliche oder phantastische Behauptung, wenn gesagt worden, dass das rechte ewige Leben schon hier beginnen könne, beginnen müsse, und dass der im Geiste Lebende durch sein thatsächliches Bewusstsein auch der Fortdauer dieses Lebens gewiss sein könne. Für ihn, wenn es überhaupt erst theoretischer Beweise bedarf, braucht die Wissenschaft nur, nach den treffenden Worten unseres Verfassers, „die übertriebenen Besorgnisse zu zerstreuen", welche die gemeinsinnliche Auffassung der Dinge über die Wirkungen des leiblichen Todes auf unser Wesen hegt. Dass dazu die Wissenschaft vollständig befähigt sei, darüber sind wir mit dem Verfasser einverstanden.

Wir lenken ein zu den Schlussbetrachtungen des vorliegenden Werks. Die Untersuchungen über das ewige Wesen der Seele und über den Gehalt des ewigen Lebens, der Weltzwecke und des höchsten Gutes drängen sich zu Untersuchungen über den höchsten Urgrund zusammen. Die Nothwendigkeit, einen höchsten Grund anzunehmen, beruht darauf, dass in allen Erklärungen aus weltlichen Gründen ein Vermögen vorausgesetzt werden musste, welches seinerseits seine Erklärung nur in einem h ö c h s t e n Grunde, in Gott, finden kann. Daher können unsere Erklärungen nur

mit einem Grunde enden, welcher schlechthin Wirklichkeit ist und nichts dem Vermögen nach (S. 249).

Nur dadurch werden Gott und Welt wahrhaft unterschieden, dass dieser ein Vermögen beigelegt wird, welches der Entwickelung und Erklärung bedarf, jener dagegen gedacht wird als eine Wirklichkeit, unbedingte Vollkommenheit, welche daher weder Entwickelung noch Erklärung bedarf, weil sie jedes Sein und jeden Gedanken erfüllt. Nicht mit Unrecht hat man daher auch gefordert, man solle sein Schaffen als ein continuirliches, als eine ewige That sich denken. „Gottes Schaffen ist ein ewiger Act, welchen er nicht wieder durch einen spätern Act der Vernichtung zurücknehmen kann, weil weder Früher noch Später für das Ewige vorhanden ist. Die Substanzen der Welt sind ewig, weil sie Geschöpfe Gottes sind.“ (S. 342.)

Gott ist daher nicht nur das ewig Beharrliche in allem Veränderlichen der weltlichen Dinge, sondern auch der Grund alles Ewigen und unveränderlich Wahren in der Welt selber. Die Beharrlichkeit Gottes leistet Gewähr für die Beharrlichkeit nicht nur der weltlichen Substanzen, sondern auch aller Gesetze und Grundsätze, welche menschlicher Wahrheitsforschung zu Grunde liegen. Der allgemeine Zusammenhang der Dinge im Laufe ihrer Entwickelung wird nur durch diese Gesetze erhalten; seinen letzten Grund hat er aber darin, dass Gott in dem ewigen Acte seiner Schöpfung nur seinem Wesen getreu bleibt und seine Einheit in der Einheit seines Werks offenbart. Ohne den letzten Grund kann nichts bestehen und alle Grundsätze und Gesetze wären zerbrechlich, wenn nicht die Unveränderlichkeit Gottes wäre. Auf der Ewigkeit Gottes beruhen alle ewigen Wahrheiten (S. 243).

Nun gehört zwar der Begriff menschlicher Unsterblichkeit keineswegs zu den ewigen Wahrheiten; mittelbar aber hängt er mit ihnen zusammen. Denn es ergibt sich aus ihnen eine Gesammtansicht über den Zweckzusammenhang

der Welt, über die Stellung des Menschen in diesem Zusammenhange, über den untergeordneten Werth des irdisch von ihm erreichbaren, aber auch von der Ewigkeit und Unbedingtheit der sittlichen Ideale, sodass dies von allen Seiten zur Ueberzeugung von der Fortdauer des Menschengeistes zusammenwirkt.

„Weit gefehlt also, dass unsere gegenwärtige Bildung, wie mistrauisch sie auch gegen den Aberglauben sein möge, von ihrem Interesse an der Frage nach der Unsterblichkeit sich abwenden sollte, vertieft sie sich nur immer mehr in dieselbe. Aber nur der allgemeine Standpunkt der Philosophie kann für unsere Frage die Entscheidung bringen, nicht blos die anthropologische Betrachtung des Menschen. Wenn wir nur dem Menschen Vernunft, Freiheit und Unsterblichkeit zutheilen, dann erscheint er wie eine Ausnahme von der Regel, wie eine Einschaltung in den Zusammenhang der Welt, welche zu ihrer allgemeinen Gesetzmässigkeit nicht passt; dann werden auch Zweifel nicht ausbleiben können, ob man zu einer regellosen Ausnahme seine Zuflucht nehmen könne zur Befriedigung einer menschlichen Ahnung. Die allgemeine Theorie jedoch lässt uns erkennen, dass die Erfahrungen, welche uns einen Einblick in das wunderbare Gebiet der sittlichen Ideale eröffnen, nicht als vereinzelte Wunder dastehen, sondern einem grossen, zusammenhängenden Reiche angehören, dem Reiche der Wahrheit, dem Reiche Gottes, dessen Gesetze Alles umfassen, dessen wunderbare Fügungen uns aber nur in vereinzelten Lichtblicken einleuchten. Was in solchen Augenblicken uns ergreift, das sollen wir fesseln und verbreiten über unser ganzes Leben; dies kann nur dadurch geschehen, dass wir seine Uebereinstimmung erkennen mit dem allgemeinen göttlichen Gesetze, welches uns und alle Dinge der Welt beherrscht, unser Denken leitet und unserer Vernunft sich offenbart.“ (S. 265—281.)

Fast ohne Unterbrechung und Zwischenrede haben wir den Gang dieser gedankenreichen und wohlgeordneten Beweisführung dem Leser vorgelegt. Jetzt sei es erlaubt einige allgemeine und besondere Bemerkungen darüber hinzuzufügen. Kaum wird man Bedenken tragen, den Hauptgedanken, auf dem Alles beruht, gründlich und unantastbar zu finden, dass wir das Wiederkehrende und Constante in den Erscheinungen nur als die Wirkung beharrlicher Wesen denken können, welchen eben damit Substantialität, innere Dauer und Unveränderlichkeit zukommt. Und der Beweis lässt sich bis zur Annäherung an die Gewissheit führen, dass das Geistige in uns, der beharrende Grund unseres wechselnden Bewusstseins, in die Reihe dieser substantiellen Realwesen gehöre.

Ebenso ist es ein scharfsinniger und unverwerflicher Gedanke, dass die Unterscheidung zwischen Substanz und deren Erscheinung überhaupt nicht möglich wäre, ohne ein Wesen, dem jene erscheint, d. h. dessen Bewusstsein und Denken diese Unterscheidung vollzieht. Da ferner aber für dieses Wesen Erscheinungen existiren, da es zugleich selbst Erscheinungen hervorbringt: so folgt aus beiden Gründen mit Nothwendigkeit, dass es selbst mehr als blos Erscheinendes, dass es ein Substantielles sei. Ohne bewusste Substanzen (Seelen, Geister) gäbe es gar keine Erscheinungswelt, da diese nur für das Bewusstsein derselben existirt. Sie selbst aber, die Seelen (Geister) führen hinter der Erscheinungswelt ihr substantielles, dem Wechsel der Erscheinung entnommenes, für ihn unantastbares Leben. Folgerichtig ist ihnen hiernach die innere Ewigkeit ebenso zugesichert, wie allen andern Weltsubstanzen, welche die beharrlichen Träger wechselnder Erscheinungen sind.

Dagegen liesse sich fragen und zweifeln, ob das Bewusstsein ihnen wesentlich sei oder ob es nur eine accidentelle, mithin vorübergehende Erscheinungsweise an ihnen bilde? Da erfahrungsmässig alle Betheiligungen des Bewusst-

seins an die Mitwirkung eines leiblichen Organismus gebunden erscheinen, dieser aber im Tode uns entzogen wird: so entsteht daraus eine besondere Schwierigkeit für den Begriff persönlicher Fortdauer, die ohne Bewahrung der Continuität des Bewusstseins nicht füglich gedacht werden kann. Da aber bei tieferer Erwägung der Bedingungen, welche aus der Substantialität der Seele folgen, mit Nothwendigkeit sich ergibt, dass nichts von dem, was der Seele wesentlich zukommt, von Aussen in sie gelangen könne, dass ihre Zustände und Veränderungen, wenn auch von Aussen angeregt, doch nur aus eigener That, aus „Selbstbestimmung" hervorgehen: so müssen wir auch die erste Ursache ihres Bewusstseins in sie hineinverlegen. Das Vermögen reflexiver Thätigkeit ist etwas Ursprüngliches, wesentlich ihr Beiwohnendes. So wenig sie dasselbe erst empfangen hat durch ihre Verbindung mit dem Sinnenleibe, so wenig kann es ihr durch Auflösung dieser Verbindung entzogen werden. Aber zur erneuerten Leistungsfähigkeit desselben (nach dem Tode) wird sie allerdings einer neuen, den künftigen Existential- und Wirkungsbedingungen entsprechenden Verleiblichung bedürfen. Auf diese jedoch darf sie hoffen, da, nach dem Weltgesetze des durchgreifenden Sichentsprechens von Mittel und Zwecken, auch jenem in uns unvertilgten Vermögen an rechter Stelle das Mittel seiner Verwirklichung zubereitet sein wird.

Endlich kann das zukünftige Leben, gleich dem gegenwärtigen, nur durch seinen sittlichen Gehalt, unter der Herrschaft des „Sittengesetzes", innern Werth und Bedeutung erhalten. Sittliche Perfectibilität, immer innigere Gemeinschaft der Geister durch dieselbe, dadurch Verwirklichung des „Reiches Gottes" in ihnen, dies ist der einzige Inhalt des ewigen Lebens, welches jedoch schon hier beginnen kann, und der einzig würdige Schauplatz unserer Unsterblichkeit. So weit unser Verfasser!

Auch wir sind überzeugt, dass in diesen Grundgedanken

Alles umfasst sei, was man Wissenschaftliches über das vorliegende Problem behaupten kann, was aber zugleich voraussetzt, dass man wissenschaftlich wie persönlich in einer entschieden ethischen Weltansicht sich befestigt habe. So ist dieser Unsterblichkeitsbeweis keineswegs ein allgemein fasslicher oder ein logisch zwingender für „Jedermann" und für jederlei Bildung, ohne dass dies im geringsten ihm seinen überzeugenden Werth entzöge für den ethisch Gebildeten. Wir kommen später noch einmal auf diesen wichtigen Gesichtspunkt zurück.

Aber auch abgesehen davon sind wir der Meinung, dass Manches in jener Beweisführung noch schärfer bestimmt, sorgfältiger ausgebildet, durch Heranziehung weiterer Analogien der relativen Gewissheit näher gebracht werden könne. Wir heben nur zwei Punkte hervor: den Begriff der Substantialität des Seelenwesens und den Satz, dass die Seele selbständige Quelle ihres Bewusstseins sei. Die erste Behauptung bedarf unseres Erachtens durchaus genauerer Bestimmung und tieferer Unterscheidung, um für die hier angeregte Frage erweisende Kraft zu erhalten. Der zweiten Wahrheit lassen sich vielleicht noch neue, auch für die Unsterblichkeitsfrage wichtige Seiten der Betrachtung abgewinnen, wenn sie nach ihren psychologischen Bedingungen weiter verfolgt wird.

Was nun das Erste anbetrifft, so kann offenbar nur in sehr verschiedenem Sinne von einer Substantialität der Thierseele die Rede sein und von der des Menschengeistes. Was in den Thieren, wie in der ganzen animalischen und organischen Welt, das eigentlich Beharrende, unverwüstlich Sichbehauptende, aus allen Abweichungen der „Züchtung" oder der Verkümmerung Sichwiederherstellende bleibt (die durch Darwin angeregten Untersuchungen haben es von Neuem bestätigt), das ist der eigentliche Typus des Thieres; wir haben ihn aus Gründen, über welche wir den Verfasser mit uns im Einverständniss glauben, seine „Gattungsseele"

genannt: die Gattungsseele, die sich entweder in geschlechtsloser Propagation oder durch Zeugung mittels Trennung der Geschlechter ihre universale, keineswegs die Individuen betreffende „Fortdauer" sichert. Nur in diesem Sinne glauben wir von der „Substantialität" und folgerichtig von der „Unsterblichkeit" der Thierseelen reden zu dürfen; wiewol auch hier (wer könnte ermessen, wie weit das Gesetz der sprunglosen Stetigkeit reiche, welches wir in der Natur überall bewahrt sehen?) bei den vollkommensten Thieren, besonders wenn ihr Seelenleben durch den Einfluss menschlicher Cultur dauernd gesteigert oder ungewöhnlich entwickelt ist, die Annahme eines Analogon individueller Fortdauer, eines Restes oder Nachhalls individuellen Empfindens und Wirkens auch nach dem Tode, nicht gerade zu den begriffswidrigen Unmöglichkeiten gehört. Mag dies also immerhin eine offene, die gegenwärtige Untersuchung übrigens nicht beeinträchtigende Frage bleiben. Nur darf sie uns den Blick dafür nicht verschliessen, dass es ursprünglich und wesentlich mit dem menschlichen Geiste sich anders verhalte, wenn wir gründlich und vollständig die Erfahrung vom Menschen befragen, und zwar in doppelter Hinsicht: ebensowol, wie eine vergleichende Prüfung mit der Thierwelt ihn uns vorführt, als wie er an sich selbst sich zeigt in seinem Verhalten der äussern Natur gegenüber und als geschichtsbildendes Princip. Hierüber sei in Kürze Folgendes angedeutet, dessen umfassende Begründung die „Anthropologie" des Referenten versucht hat.

Auf den niedrigern Stufen des Thierlebens sehen wir die Individualität zuerst nur aufs Schwächste angedeutet und statt dessen in die fast unbegrenzte Fülle gleichartiger (weil geschlechtsloser) Exemplare sich ergiessen. Je höher das organische Leben steigt, desto entschiedener tritt das individualisirende Princip hervor, zunächst im Dualismus der Geschlechter sich fixirend. Desto mehr weicht aber dabei

die Propagation zurück: die Thiere der höchsten Klassen vermehren sich am schwächsten. Der Gipfel der Individualität wird im Menschen erreicht: er ist einerseits das höchststehende Thier, der vollste Inbegriff aller seelischen Instincte und Triebe, die wir in der Thierwelt nur vertheilt erblicken: andererseits ist der Mensch niemals blos gleichartiges Exemplar seiner Gattung, noch auch blosses Geschlechtsindividuum (der Erfahrungsbeweis dieses Satzes bezeichnet sogar einen der wichtigsten Charakterzüge des Menschen), sondern Jeder muss als geistig individualisirt und als solcher nur einmal erscheinend anerkannt werden. Worin das geistig Individualisirende bestehe, hat die „Psychologie“ zu zeigen. Den Satz von der „Allverbreitung des Genius“ zu begründen, kann sogar als ihre Hauptaufgabe bezeichnet werden.

An der Stufenfolge dieser Analogien hinaufgeleitet gewinnen wir nun das Recht zu behaupten, dass das Substantielle, Beharrliche und Unsterblichmachende am Menschen nicht mehr eine Universalseele, sondern gerade sein geistig Individuelles, seine Persönlichkeit sei. Wir sind damit an den Ausgangspunkt zurückversetzt, auf welchem unser Verfasser gleich anfangs sich befindet. Aber wir haben ihn näher bestimmt und schärfer begrenzt.

Ferner jedoch: was ist das eigentliche Insiegel des Genius am Menschen, das specifisch neue und unterscheidende Kriterium, wodurch er verräth, nicht blos höchste, vollkommenste Thierseele zu sein, sondern sein Individualisirendes aus dem geistigen Gebiete zu schöpfen, somit eine neue Wesensstufe zu betreten? Dies Kennzeichen menschlicher Geistigkeit muss zugleich in seiner universalen Wirkung so deutlich sich verrathen, dass über sein Vorhandensein wie über seinen wahren Charakter gar kein Zweifel entstehen kann.

Und so verhält es sich auch. Jenes Merkmal ist längst und in übereinstimmender Weise erkannt, wenn auch in den

verschiedensten Wendungen ausgesprochen worden, bezeugend dadurch, wie vielfacher Auffassung der Reichthum dieses Begriffs fähig sei. Nach Kant's Ausdruck ist es „Spontaneität“, welche den Grundcharakter des menschlichen Geistes ausmacht. Dasselbe bezeichnet der Satz des Idealismus, dass was im Ich und für das Ich existire, nur durch das Ich gesetzt sei. Nicht minder führt uns die neuere, auf physiologische Untersuchungen gegründete Psychologie in ihren weitern Folgen zu derselben Anerkenntniss, indem sie zeigt: dass die Seele niemals, auch nicht im scheinbaren Zustande grösster Passivität, auf der Stufe der Sinnesempfindung, blos passiv sich verhalten könne; dass jede in ihr vorgehende Veränderung, wenn der veranlassende Reiz auch von Aussen komme, dennoch aus „Selbstbestimmung“ entspringe, Werk einer Selbstthat sei. Und so auch bezeichnet unser Verfasser ausdrücklich das Verhalten der Seele der Objectivität gegenüber. Endlich können wir diese Grundeigenschaft menschlichen Geistes auch in einer abgeleiteten Folge wiederfinden: der Mensch allein ist ein „perfectibles“, culturfähiges Wesen. Er durchbricht den Kreislauf der Natur, Eigenes, immer Neues in jenen Kreislauf einfügend. Er ist, wie wir unsererseits dies ausdrücken, geschichtsbildendes Princip.

Aber es ist zu bekennen, dass gerade die wesentlichste Bestimmung hier noch fehlt. Denn es darf nicht unbeachtet bleiben, dass jener Begriff der Selbstbeharrung des selbständigen und eigenthümlichen Gegenwirkens gegen den von Aussen kommenden Reiz eigentlich die allgemeine Eigenschaft aller Weltwesen sei, denen wir in irgend einem Sinne Substantialität beilegen. So wäre sie nichts Eigenthümliches oder specifisch Unterscheidendes für den Menschengeist, wenn wir sie auch immerhin in vorüglichem Grade, in besonderer Stärke, ihm zugestehen wollten.

Dennoch finden wir gerade auf diesem Wege, auf dem der Vergleichung des Menschen mit den andern Weltsub-

stanzen, die tiefere Unterscheidung, auf die es hier ankommt, und die auch von unserm Verfasser, wenn auch in andern Zusammenhange, geltend gemacht wird. Im „Kampfe um das Dasein“, an welchem alle Weltwesen theilnehmen, bringen es die blos natürlichen nicht weiter als bis zum Beharren in ihrem ursprünglichen Zustande: der Begriff unveränderlicher Selbsterhaltung, der Wiederherstellung in ihre Ursprünglichkeit, kurz des gesetzmässigen Beharrens, des Kreislaufs, beherrscht die ganze Natur mit Einschluss der Thierwelt. Dies ist die Substantialität und Unsterblichkeit, die in der Natur waltet, die blos die Gattung bewahrt, nicht das Individuum.

Neben derselben oder genauer gesprochen: innerhalb dieser allgemeinen Selbsterhaltung des Gattungslebens, die wie ein schützender Rahmen die reichern Anlagen des Menschen umschliesst, besitzt der Menschengeist erfahrungsmässig noch das nur ihm eignende Vermögen fortschreitender Selbstentwickelung, aus ihm selbst sich erzeugender, nicht der Natur entstammender „Culturfähigkeit“. Seine Substantialität, dürfen wir behaupten, ist „progressiver“ Natur.

Nun ist aber für die schärfere Beobachtung des Menschenwesens nie zweifelhaft geblieben, dass diese Fähigkeit im Menschen eine andere Quelle habe, als jene ist, aus der seine sinnlichen Antriebe und Gemüthserregungen stammen. Man hat sie als das Vermögen des Geistes und der „Ideen“ bezeichnet und deshalb behauptet, dass der Mensch nicht blos Seele, sondern seelischer Geist sei.

Da ist nun die entscheidende Frage — entscheidend auch für den Begriff persönlicher, d. h. geistiger Unsterblichkeit —: ob dies geistige, dies aus den Ideen wirkende Princip im Menschen das Substantielle seines Wesens sei, sodass dies Wesen folgerichtig nur als ein geistig individualisirtes zu denken wäre, oder ob es der lediglich universalistische Anhauch eines allgemeinen Geistes bleibe, dessen vorübergehendes und vergängliches Gefäss nur die

Menschenseele wäre, deren Individuelles daher sich principiell nicht unterscheiden würde von den höhern Thierseelen?

Das Paradoxe und scheinbar Befremdliche dieser Alternative darf uns nicht abhalten, sie alles Ernstes zu prüfen. Ist doch im zweiten Gliede derselben gerade der Culminationspunkt der Hegel'schen Anschauungsweise ausgesprochen, und müssen wir behaupten, dass selbst Aristoteles dieser Auffassung sich zuneigt, weshalb die Ausleger desselben in Betreff der Frage, ob er die Unsterblichkeit des Geistes gelehrt habe oder nicht, noch bis zur gegenwärtigen Stunde in zwei entgegengesetzte Parteien sich theilen.

So kann im allgemeinen Begriffe der Substantialität noch nicht die Hauptstütze des Unsterblichkeitsbeweises gefunden werden; denn es ist eben die Frage, worin das Substantielle am Menschen bestehe, ob es blos das Gattungswesen betreffe oder ob es herabreiche bis zum Menschenindividuum?

Wie aber auch die Entscheidung falle — und hierüber stimme ich von Neuem mit unserm Verfasser überein —, so ist ihr Beweis nicht mehr auf dem Gebiete abstracter Theorien zu suchen, nicht im Für oder Wider einer rein begrifflichen Erörterung, sondern es wird nöthig sein, auf umfassende und genaue Untersuchung der Thatsachen zurückzugehen. Die Gründe für — oder wider — die Unsterblichkeit müssen in der Erfahrung gesucht werden. Diese Erfahrungsgründe ferner müssen nicht vereinzelter Art oder zweifelhafter Beschaffenheit sein, sondern von durchgreifendem, überall sich bewährendem Charakter. Der Erfahrungsgegenstand selbst endlich kann nur der Mensch sein; aber nicht nach seiner zufälligen, durch besondere Culturformen bedingten Erscheinung, sondern nach seiner gesammten Weltstellung, in den tiefen und durchgreifenden Unterschieden, welche den Menschen von allen übrigen Weltwesen abscheiden, wo er nur irgend auf Erden erscheint neben ihnen, trotz der eigenen grossen Contraste, die er innerhalb

jenes Uebereinstimmenden dennoch darbietet, und die eben auf den eigenen Reichthum und den Umfang seiner Anlagen deuten.

Dies Gemeinsame alles Menschenwesens nun ist es, was auch dem Unsterblichkeitsbeweise zu Grunde gelegt werden muss. Denn erst von dieser Gesammtbetrachtung aus kann in letzter Instanz und auf eine Weise, die keinen Zweifel mehr übrig lässt, entschieden werden über die Cardinalfrage aller Psychologie: ob das Individuelle im Menschen Wahrheit habe, das „Substantielle“ in ihm ausmache, oder ob es nur Phänomen eines Andern sei, entweder die vorübergehende Erscheinungsweise eines allgemeinen Wesens, oder das Product zusammengesetzter Wirkungen, ohne jeden eigenen „substantiellen“ Kern?

Alsdann die weitere, eng damit zusammenhängende Frage: gibt es ursprüngliche, aus dem selbständigen Innern des Individuums stammende Unterschiede unter den Menschen, oder ist die factische Verschiedenheit derselben, welche wir dennoch anerkennen müssen, nur das Ergebniss äusserer Einwirkungen und zufälliger Verhältnisse? Von der Bejahung oder Verneinung eben dieser Frage und von keiner andern hängt auch die Lösung des Unsterblichkeitsproblems ab; ja sie ist eigentlich Eins damit. Denn erst von dorther kann entschieden werden: ob das Individuelle auf Substantialität, sonach auf innere (überzeitliche) Dauer Anspruch habe oder nicht?

Dasselbe Problem kann aber auch unter dem weitern Gesichtspunkte gefasst werden: ob der Mensch nach seinen Grundanlagen und der daraus ihm erwachsenden Lebensaufgabe von blos epitellurischer Beschaffenheit sei, oder ob deutlich erkennbar beide ein „Mehr als dies“ verrathen? Mit andern Worten: ob er im Erdenleben seine Bestimmung erreiche, ja nach den allgemeinen Bedingungen seines Erddaseins auch nur erreichen könne, folglich irdischer Weise sich auslebe; oder ob dies Alles sich anders verhalte, ob ein überschüssiges, „transscendentales“ Element unverkennbar in

ihm übrig bleibe nach Abzug aller seiner epitellurischen Beziehungen?

Alle diese Fragen können, wie man sieht, nur durch Erfahrung, hier aber auf völlig unzweifelhafte Art, entschieden werden; denn dass der Mensch über seine Wesensbestimmung sich täusche, mit falschen Vorspiegelungen und trügerischen Zielen dauernd betrogen werde, ist eine an sich ungereimte Behauptung. Aber die Menschheit im Ganzen muss dabei zum Object der Erforschung gemacht werden. Es gilt nicht einem abstracten Begriffe vom Menschen, den die bisherige Psychologie, heisse sie „empirisch" oder „rational", sich von ihm zurechtgelegt hat, sondern dem Menschen, wie eine vergleichende Psychologie des Menschengeschlechts und eine Philosophie der Geschichte ihn uns vorführt. Das Generisch-Uebereinstimmende in seiner Gefühlsweise, in seinen Trieben und Instincten, in seinem Gesammtverhalten zur Natur und in seinem Charakter als geschichtsbildendes Wesen — dies halten wir für die vier leitenden Gesichtspunkte — muss dabei erforscht werden und die endliche Entscheidung bringen. Die gesammte Erscheinungsweise des Menschen, der Naturmensch wie der geschichtliche, soll für seine persönliche Unsterblichkeit Zeugniss geben. Umgekehrt: alles Räthselhafte, Widersprechende, Incommensurable in seiner natürlichen wie geschichtlichen Erscheinung kann vielleicht — es gilt den Versuch! — im Begriffe seiner Fortdauer eine vollgültige Erklärung finden.

Dies nun ist der Weg, den ich bei Behandlung jenes Problems in dem hier anzuzeigenden Werke eingeschlagen habe. Für neu halte ich ihn nur insofern, als das, was Vielen vorschwebte, was im Einzelnen sporadisch versucht worden, hier mit deutlich bewusster Absicht und mit dem Streben nach erschöpfender Vollständigkeit versucht werden sollte. Wie weit mir dieser Versuch gelungen, wird die Sache fremder Beurtheilung sein, für welche ich hier nur den leitenden Gesichtspunkt angeben wollte. Um so

mehr wird es mir deshalb gestattet sein, wenigstens von meinen Intentionen weitere Rechenschaft zu geben.

Ich beginne mit einer apologetischen Bemerkung, die ebenso dem hier angezeigten Werke von Ritter, wie dem meinigen und allen dahin einschlagenden zugute kommt, und welche einzuschärfen man nicht genug eilen kann. Es ist eine gewöhnliche Erfahrung, dass nicht blos principielle Gegner der Unsterblichkeitsidee, sondern auch unbefangene Laien, welche für ihren „Glauben“ daran von der Wissenschaft rationelle Gründe, kurz „Beweise“ verlangen, nach Kenntnissnahme solcher Bemühungen einfach erklären: die angeführten Gründe hätten keineswegs „stringente Beweiskraft“ für sie gehabt, sei es, um ihre entgegengesetzte Meinung „logisch“ zu entkräften, sei es, um ihre Wünsche oder Gesinnungen zur unwiderstehlichen „logischen“ Gewissheit zu erheben.

Warum nun die Forderung eines solchen logischen Beweiszwanges bei Problemen dieser Art eine völlig ungehörige, innerlich unstatthafte sei, dies zu zeigen, den Gegnern wie den Glaubenden, ist gerade eine Hauptabsicht meines Werks gewesen, welches eben dadurch in den Stand gesetzt werden sollte, auf den einzig richtigen wie einzig möglichen Weg der Begründung, wenn es überhaupt eine solche gibt, hinzuweisen.

„Apodiktische Gewissheit“ zuvörderst, welche man in diesem Falle verlangt, gilt richtig erwogen lediglich für Wahrheiten von allgemeingültigem, aber durchaus formalem Charakter, dergleichen die mathematischen und logischen sind. Sie behaupten niemals die Wirklichkeit von Etwas, sondern bezeichnen nur, wie es sein müsse, wenn es wirklich wäre! Diese Sätze tragen darum den gemeinsamen Charakter und das äussere Kennzeichen, dass ihr Gegentheil als wahr anzunehmen ein „logischer Widerspruch“ wäre.

Keine dieser Bestimmungen trifft bei der hier verhandelten Frage zu: es liegt keineswegs im allgemeinen Begriffe

des Geistes die Nothwendigkeit, dass, wenn er wirklich wäre, er auch als ein unvergänglicher gedacht werden müsse; denn es ist kein logischer Widerspruch, weder ihn als vergänglich, noch ihn als unvergänglich zu denken. Die Gründe, die für das Eine oder das Andere sprechen, können daher überhaupt nur in der Erfahrung gefunden werden, d. h. in den realen Eigenschaften, welche der Geist nicht als allgemeiner Begriff, sondern als Erfahrungsgegenstand am Menschen uns darbietet. Es kann somit nur von Erfahrungsbeweisen für oder gegen die Fortdauer die Rede sein.

Jeder Beweis aber, der aus Bekanntem ein Unbekanntes folgern will, hier also aus dem gegenwärtigen Leben ein künftiges, ist lediglich ein Wahrscheinlichkeitsschluss nach dem Grundsatz der Analogie, mit einem sehr verschiedenen und deutlich abmessbaren Grade von Wahrscheinlichkeit. Der Grad dieser Wahrscheinlichkeit hängt jedoch genau ab entweder von der ausnahmlosen Gültigkeit einer gewissen Thatsache in der uns unbekannten Erfahrung, welche es wahrscheinlich macht, dass sie auch in dem uns unbekannten Gebiete der Erfahrung gelten werde, oder auf der mehr oder minder zahlreichen Reihe einzelner Aehnlichkeiten zwischen gewissen Gegenständen, sodass von der relativen Aehnlichkeit derselben auf durchgängige Uebereinstimmung in noch unbekannten Beziehungen geschlossen wird, oder endlich sowol auf dem ersten wie auf dem zweiten Principe.

So darf es als ausnahmloser Erfahrungsatz angesprochen werden, welchen auch über den Menschen und seine Bestimmung auszudehnen das Gesetz der Analogie fordert, dass in jedem beseelten Wesen eine genaue Uebereinstimmung zwischen seinen Instincten und Fähigkeiten und zwischen seinen äussern Organen und Lebensbedingungen angetroffen werde. Ein jedes Thier — und eben darum nennen wir es „beseelt“ — wird mit der Sicherheit eines nie ver-

sagenden Instincts seiner richtigen Bestimmung zugeleitet; ebenso ursprünglich ist ihm die innere Kraft (Anlage) verliehen, diese Bestimmung auch zu erreichen. In beiderlei Hinsicht besitzt es zugleich ein bestimmtes Gefühl davon, welches in seinem Gesammtbenehmen unwillkürlich, aber deutlich sich verräth. Befragen wir nach dieser Analogie das Zeugniss des Menschen von sich selbst: ob er nach seinem Gesammtverhalten sich als blos epitellurisches Wesen verrathe, oder ob seine Triebe und Fähigkeiten im Gegentheil ihn über die engen Grenzen seines irdischen Lebens hinausweisen, ebenso ob er von dieser Beschaffenheit seines Wesens ein (dunkleres oder deutlicheres) Bewusstsein habe: so wäre dies, wenn letztere Voraussetzung sich bestätigte, ein Analogieschluss von bedeutender und zugleich immermehr zu steigernder Wahrscheinlichkeit, je mehr es gelänge, einestheils jenes genaue Entsprechen von innerer Anlage und äusserer Leistungsfähigkeit in der Weltökonomie aller beseelten Wesen als durchgängiges „Erfahrungsgesetz" nachzuweisen, anderntheils die Erfahrungsbelege, welche den transscendentalen Charakter des Menschen beweisen, immer vollständiger zu sammeln. Beides führt auf einen Wahrscheinlichkeitsschluss über sein nachirdisches Fortbestehen nach dem ersten Schlussprincipe der Analogie.

Aber das zweite Princip wird es unterstützen müssen. Man könnte namentlich geneigt sein, jene ideale Bestimmung, welche an den hervorragenden Geistern der Menschheit sich kennbar macht und die ihnen ein unbestreitbares Anrecht auf Fortdauer gäbe, aber zugleich damit auch die innere Kraft dazu ihnen verbürgte, nicht auf diejenigen Menschenseelen auszudehnen, bei welchen — und es sind die allermeisten — von einer solchen Idealität sich keine Spur entdecken lässt. Dann käme es auf jene Art exclusiver Unsterblichkeit hinaus, zu der nur die vornehmern Geister berechtigt sein sollen, während die nicht „geistig Wiedergebornen" der Vernichtung anheimfielen; eine Vorstellungs-

weise, deren Willkürliches und in ihren Nebenfolgen sogar Bedenkliches meine Schrift ausführlich zu zeigen sucht. Wird dagegen nach dem zweiten Principe der Analogie auf die „Reihe von Aehnlichkeiten" aufmerksam gemacht, welche dem höchsten Geiste wie dem niedersten gemeinsam sind — wir haben sie auf den blos gradweisen oder relativen Unterschied von „productivem und receptivem Genius" zurückgeführt, indem wir zugleich auf die durchgängige „Culturfähigkeit" als charakteristisch menschliche Eigenschaft hinwiesen, die ohne geniale Begabung überhaupt gar nicht möglich wäre —: so erledigt sich jenes Bedenken und es entsteht die einfache Alternative: entweder jedem menschlichen Geiste ideale Anlage und damit die Fähigkeit und zugleich das Bedürfniss der Fortdauer zu vindiciren, oder jenes wie dieses Allen abzusprechen, welches letztere uns in einen argen und kaum auszugleichenden Widerspruch mit dem Erfahrungsbegriffe des Menschen verwickeln würde, wie seine geschichtsbildende Thätigkeit ihn uns zeigt. Denn auch die Menschengeschichte in ihrer epitellurischen Beschaffenheit kann uns zu einem der wichtigsten Bestätigungsgründe für die Fortdauer werden.

Alle diese Erwägungen jedoch — wir gestehen es nicht blos zu, wir schärfen es selbst nachdrücklich ein — beruhen nur auf Wahrscheinlichkeitsgründen, wie es in Fragen dieser Art gar nicht anders sein kann. Gerade darum aber unterliegt ihr Werth sehr verschiedenen subjectiven Beurtheilungen, indem das Gewicht derselben in dem jedesmaligen Urtheil nicht allein von den verschiedenen Bildungsbedingungen abhängt, welche man zu jenen Erwägungen mit hinzubringt, sondern indem auch vorübergehende Stimmungen des Gemüths, der Ernst geistiger Erhebung oder die Anwandlungen verflachender Weltlichkeit, darin vom stärksten Einfluss sein müssen. Denn man vergesse nie, dass es das Zeugniss des Menschen von sich selbst ist, was darin sich kundbar macht und dessen allerdings wechselnde Beschaffen-

heit den Ausschlag der Entscheidung gibt. Aber man halte auch fest, dass in diesen Schwankungen keine objectiven Gründe gegen die Sache selbst enthalten sind, sondern dass sie nur entstehen aus dem oberflächlichern oder tiefern Verständniss des Menschen von seinem eigenen Wesen, d. h. von der verschiedenen Stufe in der Entwickelung seines Bewusstseins. Der Mensch in seinen factischen Bildungsunterschieden — um an ein tiefsinniges Wort des Dichters in umgekehrter Anwendung zu erinnern — begreift nur den Geist, welchem er gleicht, bis zu welchem hinauf sein Bewusstsein reicht. Man führe einem in irdischen Interessen Blindbefangenen oder in materialistischen Vorurtheilen Verhärteten noch so nachdrücklich den psychologischen Beweis, dass der Mensch, der in den Ideen lebt, aufs eigentlichste ein ewiges Leben im zeitlich vergänglichen führe, dass eben dies ihm zugleich der Keim und Kern seiner Fortdauer sei, welche ihm von daher eine Unendlichkeit geistiger Offenbarungen verheisse: er wird darin nur phantastische Illusionen oder eitle Selbstüberhebung erblicken, weil nach einem Verhängniss, dessen unwillkürliche Macht wir psychologisch wohl begreifen können, eine ideale Welt für ihn noch gar nicht existirt. Die ganze Region, welcher jene Welt angehört, liegt überhaupt noch unter dem Horizonte seines Bewusstseins, obgleich er schon jetzt derselben verborgener Weise nach seiner geistigen Begabung angehört. So bedarf er auch weder der Fortdauer, weil er für ihren Geistesgehalt kein Interesse hat, noch vermag er an sie zu „glauben", das heisst: er entwickelt sich nicht ins Bewusstsein die ursprüngliche Ueberzeugung und verborgene Zuversicht zu derselben, welche er dennoch mit allen Menschen theilt, so gewiss er doch auch Mensch ist, nicht lediglich Thier.

Wir wiederholen daher: es gibt keine „logisch" zwingenden, keine „Vernunftbeweise" für die Fortdauer, ebenso wenig aber auch für das Gegentheil; wir werden in diesem Betreff auf ein ethisch-religiöses Fürwahrhalten, auf den

Glauben an die Wahrheit unseres eigenen Wesens und seiner idealen Bestimmung verwiesen. Dieser Glaube, dieses Vertrauen ist aber kein künstlich erzeugtes, durch Reflexion mühsam hervorgerufenes, oder eine aus Wunsch und Begehren erflossene selbstsüchtige Einbildung; die Reflexion im Gegentheil macht die Zweifel an ihm rege und stört seine einfache Gewissheit. Er ist vielmehr das ursprüngliche, unreflectirte Selbstgefühl des Menschen von seiner transscendentalen, „übernatürlichen" Beschaffenheit, welche sich in tausend Zügen seines Fühlens und Benehmens, seiner Sitten und Glaubensvorstellungen unwillkürlich darlegt.

Aber eine ganz andere Seite der Untersuchung kann sich damit beschäftigen, die scheinbaren Gegengründe zu beseitigen, mit denen eben jene Reflexion den unreflectirten Menschheitsglauben irre an sich macht. Dies darf man allerdings als einen hochwichtigen Hülfsbeweis für jene Wahrheit bezeichnen; denn er führt sie in ihr ursprüngliches Recht wieder ein und lässt sie jetzt erst ihre ungeschmälerte Macht erweisen. Aber auch für diesen Hülfsbeweis wird nichts erfordert, was die uns zugängliche Erfahrung überstiege; denn die Gründe dafür werden ja nur aus dem Gebiete der uns gegenwärtigen Thatsachen geschöpft. Wenn das Verhältniss von Seele und Leib untersucht, die allgemeine Bedeutung der Verleiblichung dargelegt wird, so ist dadurch mittelbar oder implicite auch erkannt, was Entleiblichung bedeute und ob die Folgen derselben auf das Wesen der Seele sich erstrecken, ob sie dasselbe alteriren müssen oder nicht. Wenn weiter sodann die Quelle des Bewusstseins im selbständigen Wesen des Geistes entdeckt, wenn nachgewiesen wird, dass die gesammte Ausgestaltung dieses Bewusstseins nach den ursprünglichen Anlagen des Geistes sich vollzieht, nicht von „Aussen" in den Geist gelangt — und eben dies lässt sich ja als Gesammtresultat des neuern Idealismus bezeichnen —: so wird damit principiell und aus der Tiefe der Sache der Haupteinwand entfernt, der von jeher

gegen die Fortdauer mit Bewusstsein erhoben wurde, dass nämlich das letztere durchaus abhängig sei von der Verbindung der Seele mit einem äussern Organismus, mit einem „Sinnenleibe". Durch alle jene Sätze ist somit einerseits nichts behauptet, was den Horizont unseres Wissens überstiege und besonnener Forschung sich verschliessen könnte; anderntheils sind dennoch Resultate ermittelt, welche Analogieschlüsse auf die künftigen Zustände des Geistes nicht nur gestatten, sondern geradezu unabweislich machen.

Wenn zuletzt noch bei unbefangener Erwägung des innern Verlaufs der Menschengeschichte sich ergibt, dass dieselbe, für das Individuum wie für die gesammte Menschheit, überhaupt nur dadurch innern Zweck und Werth erhalten könne, wenn man sie als Vorbereitungsstadium auf ein künftiges Leben bezieht und sie mit diesem in unauflöslicher Continuität betrachtet: so dürfen wir dies unwillkürlich uns aufgedrungene Ergebniss abermals als einen Hülfsbeweis der bezeichneten Art erachten, und zwar als den wirksamsten und unwiderstehlichsten, weil er auf der gewichtigsten und universellsten Thatsache beruht, auf dem Gesammtergebniss der Menschengeschichte. Und in diesem Sinne habe ich allerdings gewagt, von einem „geschichtlichen", d. h. aus dem innern Charakter der Menschengeschichte geschöpften Beweise für die Fortdauer zu reden. In Summa und um kurz abzuschliessen: man führe den Menschen auf das reine und ursprüngliche Selbstgefühl in seinem Wesen zurück, man verständige ihn über seine eigentliche Bestimmung schon in diesem Leben, welche nur eine ethisch-religiöse sein kann, die aber zugleich eine unendliche Perfectibilität in sich schliesst; man entkräfte endlich die mehr oder minder oberflächlichen Bedenken gegen die Möglichkeit persönlicher Fortdauer durch metaphysische und psychologische Gegengründe; man stelle gleichsam dadurch das theoretische Gleichgewicht her zwischen dem Für und dem Wider, und die ursprüngliche Zuversicht zu dem Für

wird so mächtig aufschnellen, so ihrer innern Kraft bewusst werden, dass kein trübender Zweifel mehr uns beschleichen kann.

Dies sind die leitenden Gedanken, welche meinem Werke zu Grunde liegen; sie sind auch die Prämissen einer gerechten Würdigung desselben. Es ist kein Versuch, logisch „die Leser zum Verstehen zu zwingen", was aus den angeführten Gründen ein sachlich verkehrtes Beginnen wäre. Es ist aber auch keine blos unmassgebliche Betrachtung eines subjectiven Fürwahrhaltens, welches Beistimmung nur bei Gleichgesinnten, im voraus Eingenommenen zu erbetteln hätte. Vielmehr behauptet es allerdings auf dem Grunde allgemeingültiger Einsicht zu stehen; denn es ist der Versuch, den Menschen in die volle Tiefe der Selbsterkenntniss einzuführen. Der Mensch jedoch ist überall derselbe, und sein Zeugniss über sich ist das nämliche, wenn er nur sich getraut, unbeirrt von falscher oder von halber Bildung auf sein Wesen sich zu besinnen, damit zugleich auf das, was er wahrhaft erstrebt und was allein ihm Genüge zu thun vermag. Kann er zwar durch äussern Denkzwang nicht dazu gebracht werden, gewisse geistige Erlebnisse in sich zu vollziehen, kann ebenso wenig durch blosse Ueberlieferung dies höhere Leben an den Geist gebracht werden, der es nur durch eigene That erwerben und damit auch der daranhängenden Ueberzeugung theilhaftig werden kann: so vermag er doch dazu erzogen zu werden, auch durch Untersuchungen solcher Art, wie die hier angebotenen. Die klare Einsicht des Menschen von seiner idealen Natur und Bestimmung, d. h. gründliche Selbsterkenntniss, ist auch die Bildung zum Glauben an seine Fortdauer, weil er dadurch mit Bewusstsein in die ewige, unvergängliche Welt eingetreten ist, welcher er unbewusster Weise, aber wesentlich schon angehört.

Nun lässt sich leicht ermessen, dass man bei solchen Voraussetzungen gewissen psychischen Erscheinungen am

Menschen Werth und Bedeutung zugestehen wird, welche bisher der Beachtung oder der Deutung entgangen sind. In einer längst vergessenen Jugendarbeit über diesen Gegenstand bediente ich mich einer Vergleichung, die mir noch jetzt zutreffend erscheint. Wenn es uns vergönnt wäre, die Phaläne in das Gefühlsleben ihres ersten, ihres Raupenzustandes zurückzuverfolgen: wir würden ohne allen Zweifel, da nichts in der organischen Natur sprungweise geschieht, sondern Alles aus vorbereiteten Anlagen sich entwickelt, auch hier nicht nur in den organischen Theilen der Raupe — wie dies schon nachgewiesen ist —, sondern auch in ihrem Selbstgefühle, wie dumpf es auch immer sei, die Vorandeutung, „Vorahnung" ihres zukünftigen Zustandes entdecken können. Bei dem Menschen, als einem bewussten, zugleich von uns genau erforschbaren Wesen, muss diese dort uns unzugängliche Frage sich entscheiden lassen; es muss klar zu ermitteln sein: ob er ein Vorgefühl seines künftigen Zustandes, die ursprüngliche Gewissheit eines solchen besitze oder nicht? Bestätigt sich jenes, so ist diese Thatsache einem förmlichen Beweise für die Fortdauer gleichzuachten, da kein Instinctbehaftetes je sich täuschen kann über das wahre Ziel seiner Bestimmung.

Diesen psychischen Spuren im Menschen ist nun mein Werk ausführlich nachgegangen; es glaubt nachweisen zu können, dass dem Menschen als solchen ursprünglich, nicht angelernter oder zufälliger Weise, die Gewissheit innerer Dauer beiwohnt: er fühlt und benimmt sich durchaus so, bis in die unbemerktesten Nebenzüge seines Verhaltens hinein, wie ein vom Tode unberührbares, unvergängliches Wesen. Als Nebenerfolg ergibt sich daraus, dass die sogenannten philosophischen Unsterblichkeitsbeweise, richtig verstanden und zugleich nach ihrem wissenschaftlichen Gehalte näher geprüft, nichts Anderes sind als „die ins Bewusstsein erhobenen Grundgefühle des Menschengeistes von seiner innern Ewigkeit". Daher auch der blos a b s t r a c t e Charakter

dieser Beweise, der sich nur dadurch erweitern, mit concretem Inhalte erfüllen kann, wenn in die genauere Erforschung des gesammten Menschenverhaltens eingetreten wird. Durchgängig bestätigt nämlich die Erwägung der „allgemeinen Weltstellung“ des Menschen jene Voraussetzungen; sein unterscheidender Charakter ist vor allen Dingen, ein „ethisches“, ein geschichtsbildendes Wesen zu sein. In der Welt der Ideen aber, im Inhalte der Culturentwickelung, ist dem Geiste wirklich ein Lebensgehalt dargeboten, der sich nicht in den engen Schranken seines epitellurischen Daseins erschöpfen lässt. Er erweist damit thatsächlich seinen Platz in einer „übernatürlichen“ Ordnung der Dinge. Aber dies über die Natur hinausragende Culturleben des Geistes muss zugleich in ein „jenseitiges“ Leben einmünden; denn für die Allermeisten, ja für Alle kann der volle, sei es dunkel gefühlte oder deutlich gewollte ethische Zweck ihres Daseins erst auf künftigen Lebensstufen ganz erreicht, für die in Verkehrung Gerathenen erhofft werden. Dies thatsächliche Gesammturtheil über den Charakter des gegenwärtigen Lebens ist der ethisch-geschichtliche Erweis für ein künftiges.

Ueberhaupt aber — und dies ist ein Gesichtspunkt, auf dessen Feststellung besondere Sorgfalt verwendet worden — überhaupt zeigt sich die ganze epitellurische Lebensform, nicht in ihren zufälligen Nebenzügen oder nach den übertreibenden Anforderungen einer unreifen und willkürlichen Idealistik, sondern in den allgemeinen Grundbedingungen ihres Daseins und nach dem Gesammterfolge des in ihr Erreichbaren, durchaus nur als Vorbereitungsstufe für den menschlichen Geist, als erste Stätte seiner Bewusstseinsentwickelung zur Persönlichkeit, aufs geeignetste dazu präformirt, „im Kampfe um das Dasein“ die Energie dieser Persönlichkeit zu erwerben, aber noch nicht dazu befähigt, ihr den Vollgehalt ethischer Gemeinschaft zu bieten. Das epitellurische Dasein des Menschen, sowol nach

seiner natürlichen wie nach seiner geschichtlichen Seite, wäre eine ziel- und zwecklose, innerlich vergebliche Geistesarbeit; es wäre ein schwer erklärbares Räthsel, welches dem Pessimismus gewonnenes Spiel gebe, der in letzter Instanz dennoch unhaltbar ist, weil jedes Bewusstsein eines solchen Widerspruchs nur die Stelle eines noch ungelösten Problems bezeichnet, nicht aber die letzte Antwort auf dies Problem sein kann, — wenn dies epitellurische Dasein nicht bezogen wird auf eine künftige, vollendende Lebensentwickelung. Unter dieser Voraussetzung ist aber auch wirklich das Räthsel der Geschichte gelöst; die kalte wissenschaftliche Einsicht hat bestätigt, worin „Glaube“ und „Hoffnung“ von jeher das Postulat ihres Trostes sahen. Die Erdgeschichte des Menschen verräth durch ihre innere Beschaffenheit, dass sie keinen absoluten Werth, keine definitive Bedeutung beanspruchen könne.

Zum Schlusse dieser Andeutungen sei noch gestattet, eines andern wichtigen Punktes zu erwähnen. Es ist oft bemerkt worden, dass der Glaube an Fortdauer, wo er über die Form eines unbestimmten Naturgefühls zum mehr oder minder klaren Bewusstsein erhoben worden, auf die Idee der Gottheit bezogen wurde und dass er in dieser seine vornehmliche Stütze gefunden habe. Dass diese Wechselbeziehung keine blos zufällige sein könne, liegt am Tage. Wie tief sie aber reiche und was ihr eigentlicher Grund sei, scheint weniger erwogen zu sein. Ihre nächste und eindringendste Veranlassung liegt offenbar in dem augenfälligen Misverhältniss zwischen Idee und Wirklichkeit, welches die factischen Zustände der Menschheit uns darbieten. Eine fast unübersehbare Masse unverschuldeten Leidens, ungesühnten Unrechts, unbestraften Frevels, verzeichnet die Geschichte auf allen ihren Blättern. Dem gegenüber fordert ein unwiderstehliches Gefühl der Gerechtigkeit die Lösung jener schweren ethischen Dissonanzen, welche es nur einem höchsten, allmächtigen Wesen überlassen und in ein künftiges

Leben verlegen kann, wo „Lohn“ und „Strafe“ nach gleichmachender Gerechtigkeit ausgetheilt werden sollen.

Wie die herrschende Philosophie, ingleichen Geschichtsauffassung sich zu jenen Forderungen verhalte, ist bekannt genug; man ignorirt sie dort gänzlich, als einem untergeordneten Standpunkt verfallen. Eine deterministische Speculation vollends verweist auch darüber an die absolute Nothwendigkeit alles Geschehens und überlässt es jenem Gefühle, mit einem so summarischen Bescheide sich auszusöhnen oder auch nicht. Mit einem Worte: man hat dieser Frage, neuerdings wenigstens, niemals die Ehre angethan, sie zum Range eines philosophischen Problems zu erheben.

Mein Werk versucht es, aber in der Weise, wie es allein möglich scheint, ihm eine genügende Lösung zu bereiten, indem es demselben einen umfassendern Ausdruck gibt. Dass dies nur gelingen könne durch eine principiell veränderte Grundansicht von der Menschengeschichte und ihrer ethischen Bedeutung, ist soeben gezeigt worden. Jene Räthsel und Unbilden geschichtlicher Erfahrung stellen in anderm Lichte sich dar, die Lust und der Schmerz, welche sie uns bringt, sammt Allem, was beiden anhängt, sinken zu blos ephemerem Werthe herab, wenn man bedenkt, dass sie ein an sich unvergängliches Wesen treffen, dem sie lediglich zum Reize seiner Bewusstseinsentwickelung und zum Erstarkungsmittel seiner Persönlichkeit dienen, während zugleich doch im ethischen Culturprocess der Geschichte jener Persönlichkeit ihr rechtes Ziel und ihre einzige Bestimmung gezeigt wird. Wenn jenes Pathologische als die menschliche Seite der Geschichte zu bezeichnen ist, ein blosses Mittel, ohne eigenen, selbständigen Werth: so bietet sich im weltgeschichtlichen Culturprocesse dagegen der thatsächliche Beweis einer göttlich providentiellen Leitung dieser Geschichte. Es ist das göttliche Element derselben. Denn einestheils ist erweislich die ethische Bildung des Menschen, seine „Gesinnung“, das einzige sicher und unbestreitbar

Werthgebende für den Menschen; alle andern Werthe, welche man seinem Streben unterlegen möchte und untergelegt hat, sind willkürlich, bestreitbar und ohne innere Evidenz für sein Bewusstsein. Anderntheils zeigt eine sorgfältige psychologische und ethische Erwägung, dass jene ethische Bildung durchaus nicht blos menschlichen Ursprungs, keineswegs das Resultat eines nothwendigen psychologischen Processes sei — ein in der Sphäre des Geistes überhaupt ganz unstatthafter Begriff —, sondern dass sie gar deutlich als „Geschenk", als eine Gabe sich ankündige, mit der eine mehr als menschliche Geistesmacht in die menschliche hinabreicht. Es ist dies ein ethischer, aber durchaus nicht blos begrifflicher, sondern factischer Erweis vom „Dasein und Wirken Gottes", durch seine Thaten in der Geschichte. In diesem Punkte nun begegnen und durchdringen sich jene beiden Wahrheiten: der Gedanke menschlicher Fortdauer und der einer sie wollenden Gottheit. In der ethischen Erziehung des Menschen finden wir den einzig verständlichen, wie allein vollgenügenden Zweck seiner Geschichte; aber die epitellurische Form derselben zeigt sich also beschaffen, dass sie nur als der Anfang einer solchen Erziehung begriffen werden kann. Demnach dürfen wir die Vollerreichung dieses Zwecks hoffen, so gewiss schon in der Erdgeschichte die Gottheit diese Erziehung übernommen und begonnen hat.

Dies von allen Seiten zu begründen, auch als den einzig haltbaren Gesichtspunkt für eine „Philosophie der Geschichte" zu zeigen, hat besonders das letzte Kapitel meiner Schrift sich zur Aufgabe gestellt, welchen Abschnitt ich daher vor Allem der prüfenden Aufmerksamkeit meiner künftigen Beurtheiler empfehle.

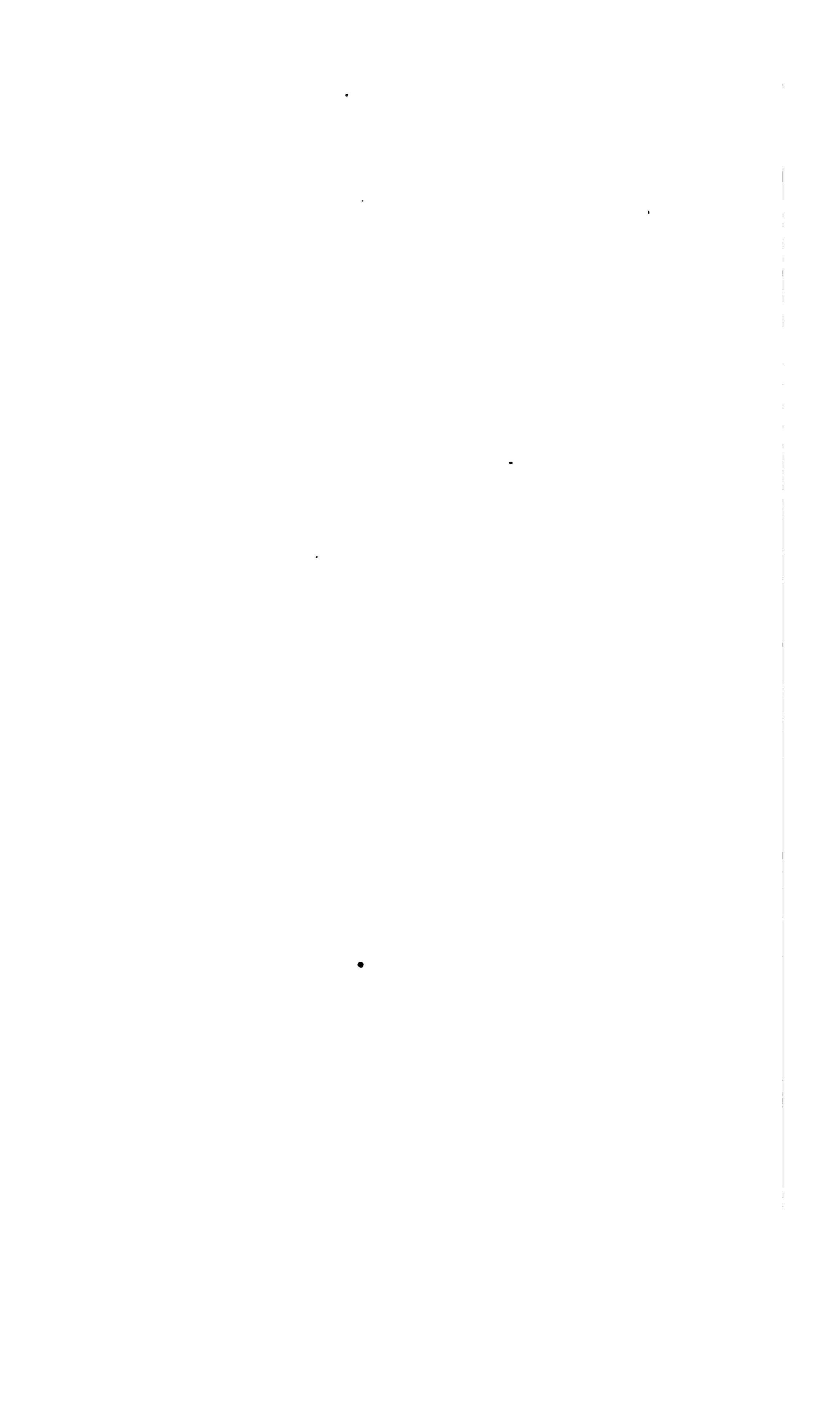
Im November 1866.

IV.

Ueber die religiöse und antireligiöse Speculation der Gegenwart.

Ein philosophisches Gutachten.*)

*) Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie, 1842, IX, 1.



1. Schelling's erste Vorlesung in Berlin. Stuttgart, Cotta, 1841.
2. Feuerbach, Das Wesen des Christenthums. Leipzig, O. Wigand, 1841.
3. Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst, December: „Die Restauration des Christenthums“, 1841, Nr. 153—156. „Christenthum und Antichristenthum“, Januar 1842, Nr. 8. 9.
4. Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum. Leipzig, O. Wigand. 1841.

Wir beabsichtigen in diesem Artikel, welcher sich den frühern über die philosophische Literatur der Gegenwart in dieser Zeitschrift erschienenen anschliesst, nicht sowol eine ausführliche kritische Beleuchtung der vorstehenden Schriften zu geben — ihre Verfasser sind schon mehr als einmal in der Zeitschrift ausführlich zur Sprache gekommen —, als vielmehr die wissenschaftlichen Grundrichtungen, welche durch jene Namen hinlänglich bezeichnet sind, in ihrem gegenwärtigen Verhältnisse unter einander zu charakterisiren. Es scheint uns nämlich in diesen Principienkämpfen gerade jetzt ein Culminationspunkt und darin zugleich ein Moment der Klarheit eingetreten zu sein, der gleich einem plötzlichen Strahle über die gährende Masse des vielfachen Meinens dahinleuchtet und in ihr wenige Hauptgruppen und einzelne markirte Grundgestalten erkennen lässt, auf die sich alles Uebrige bezieht. Dergleichen Augenblicke der Zeitigung, in denen sich eine langverfolgte Richtung plötzlich vor sich selber klar wird, soll die Kritik nicht vorübergehen lassen; denn indem man die Selbstbekenntnisse, die dabei laut werden, genau beim Worte nimmt, darf man die Sache in den kürzesten Ausdruck fassen, welchen sie sich selbst gegeben

hat, und der Urtheilsspruch über sie kann ebenso summarisch als gerecht sein, weil nur ihr eigenes wahres und schliessliches Zeugniss über sich selbst dabei zu Grunde gelegt worden ist. So hier bei dem ausgesprochenen Vor- oder vielmehr Rückwärtsschreiten Einiger von dem spiritualistischen Pantheismus Hegel's zum Naturalismus und Atheismus. Hegel sagt irgendwo, der Weltgeist nehme manchmal Siebenmeilenstiefel, um vorwärts zu kommen; wäre darin der Weltgeist thätig, wie jene es berühmen, er hätte sie diesmal für rückwärts angelegt.

Wenn wir indess Schelling's ehrwürdigen Namen hier voranstellen, so bedarf es wol keiner Versicherung, dass wir ihn nicht etwa dadurch als den Gegensatz jener Bestrebungen bezeichnen wollen: dies hiesse Speculation und Unphilosophie auf eine Linie stellen. Seine Erwähnung in diesem Zusammenhange hat allein ihren Grund in der allgemeinen Wichtigkeit, welche, wie uns scheint, in dem Ereignisse selber liegt, das zu der hier vorliegenden „ersten Vorlesung in Berlin“ die Veranlassung gegeben hat. Wir müssen diesem Ereignisse für die ganze Philosophie in mehr als einem Sinne Bedeutung beilegen; indem man aber überhaupt der guten Folgen sich am ehesten versichert, wenn man sie deutlich zur Sprache und zu allgemeiner Anerkenntniss bringt: so wollen wir dies auch hier zu thun versuchen.

Man muss bekennen, dass die äussere wie innere Stellung der Philosophie im gegenwärtigen Zeitpunkte nicht die günstigste war. Von Aussen her sehen nicht Wenige mit entschiedenem Mistrauen auf dieselbe; und nicht mit Unrecht, könnte das Treiben der Lautesten und Gewaltsamsten die ruhige Entwickelung der Wissenschaft verdrängen. Aber auch im Innern, muss man gestehen, herrscht eine Vereinzelung und Zersplitterung der Kräfte, welche die Uebersicht des wirklich Geleisteten fast unmöglich macht, eine Aermlichkeit der leitenden Ideen, ein endloses Umgestalten weniger ererbter Hauptbegriffe, welche dadurch um Nichts gründ-

licher werden, dass man sie beständig wiederholt und ins Breite tritt. Während nach Vorwärts hin, und noch ziemlich weit, das gemeinsame Ziel liegt, da wollen sie ihre untergeordneten Differenzen schon für dies ganze Ziel ausgeben.

Hier verspricht nun ein Mann sich wieder an die Spitze der philosophischen Angelegenheiten zu stellen, der, wie er als Ahnherr, ja gewissermassen als Grossvater der gegenwärtigen philosophischen Generation zu betrachten ist, so auch bei Allen wenigstens die Autorität hat, gehört und beachtet zu werden, und Hoffnung, nachdrücklichen Einfluss auf sie zu gewinnen. Welchen äussern Erfolg der Anerkenntniss man daher auch seinem neuen Systeme auguriren möge, das muss selbst der Bedenklichste zugestehen, dass schon in seinem Auftreten an dem Orte, wo dies stattfindet, eine sichere Bürgschaft liegt für eine äusserlich völlig ungehemmte, innerlich erhöhtere und beschleunigtere Entwickelung der Speculation.

Denn nicht allein, dass sich an jenes Wiederauftreten Schelling's die Hoffnung knüpft, dass er jetzt auch öffentlich mit seiner Lehre hervortreten und „das entscheidende Wort“ sprechen werde (S. 7), welches er zurückbehalten hat: die ganze Angelegenheit gewinnt auch für das äussere Verhältniss der Wissenschaft zum Staate und zum Leben noch eine andere fast wichtigere Seite. Es war ein Zeitpunkt gekommen, wo man in der That sich fragen konnte, ob die weltlichen Mächte die Mahnungen und Rathschläge immer unbeachtet lassen würden, der unbedingten Wissenschaft irgend eine Hemmung aufzulegen. Durfte man immer vom Staate erwarten, dass er, wie so oft schon, einsichtsvoller und hochherziger sein werde, als manche seiner Berather aus dem Kreise der wissenschaftlich Gebildeten selbst, deren Pflicht es wäre, das Wesen des Geistes und sein Walten zu kennen, und eine vorübergehende, wenn auch

bedenkliche Phase der Wissenschaft nicht für ihr letztes Wort zu halten?

Dies war, gerade heraus, die Gefahr, an der wir scheitern konnten! Es liessen sich Eiferer vernehmen, welche in dem gegenwärtigen Kampfe zwischen Glauben und Philosophie der letztern alles Recht auf die grossen Gegenstände des Glaubens absprechen wollten: sie solle sich begnügen mit einer formellen Ausbildung der Verstandeskräfte, empirische Psychologie und formale Logik sei das einzige ihr zuständige Gebiet; und selbst Philosophen vom Fache entblödeten sich nicht, diesen Ausspruch zu bestätigen, und eine so schmachvolle Transaction durch eigene Lehrwerke zur Geltung zu bringen. Andere Einsichtigere und Geistvollere wollten wenigstens die halbe Vermittelung: sie suchten dadurch ein Abkommen zu treffen zwischen Glauben und Wissen, dass sich die Philosophie in ihren bisherigen Lücken durch den Glaubensinhalt zu ergänzen und am Ende ihres mühsamen und zweifelhaften Ringens wenigstens in ihm sich zu beruhigen habe. Wenn dies das definitive und allgemeine Ende für alle Forschung sein sollte, nicht blos die persönliche Aushülfe eines einzelnen, mislungenen Forschens: so könnte freilich mit Recht dagegen erinnert werden, dass ein solcher Umweg für Alle überflüssig und thöricht erscheinen müsse, falls es am Ende und definitiv doch nur auf Glauben abgesehen sei, nicht auf Wissen. Und wenn auch, nach Goethe's Zeugniss, kein tüchtiger, ganz und harmonisch sich fühlender Geist „seinen Glauben sich nehmen lässt“, so ist doch der, welchem dies wirklich gelingt trotz alles Gegenscheins der Forschung, deshalb allein noch kein Philosoph zu nennen!

Ueberhaupt kann der Glaube, wie der Glaubensinhalt, in der Philosophie, auf nichts Anderes Anspruch machen und keine andere Bedeutung erhalten, als wie alle übrige universale Thatsächlichkeit und Weltobjectivität, die nämlich: völlig erklärt und verstanden zu werden, was

zugleich freilich, wie auch in den andern Gebieten dieser Objectivität, die Entscheidung darüber in sich schliesst, was an jedem historisch hervortretenden Glauben sein Reales und Objectives sei, und was nicht. Darin ist ebenso sein höchstes Recht ausgesprochen, wie die unbedingte Selbständigkeit der Philosophie ihm gegenüber, welche sich ebenso objectiv untersuchend zu ihm verhält, wie zu jeder andern Thatsache, die Gegenstand ihrer Forschung wird. So wenig, wie er daher die Philosophie ergänzen kann in irgend einer Weise, so wird er doch auch seinerseits sich ebenso verbitten müssen, von ihr blos wegerklärt, im Begreifen bei Seite geschafft zu werden.

Wenn daher, wie allgemein zugestanden wird, Gott, seine Wirklichkeit und Offenbarung der wahre und einzige Gegenstand der Philosophie ist, so kann sich das System derselben nicht eher für vollendet erachten, als bis es Gott auch in seiner weltgeschichtlichen Offenbarung, im Inhalte der geschichtlichen Religionen völlig erklärt und verstanden hat; denn diesen wird man doch zugestehen müssen, wenigstens ebenso eine Selbstoffenbarung Gottes, eine göttliche Objectivität zu sein, wie man es den grossen Thatsachen der Natur zugesteht. Damit ist das bisherige Verhältniss des Christenthums zur Philosophie nur insofern verändert, als diese nicht nur seinen allgemeinen, etwa vorzugsweise moralischen Inhalt ins Auge zu fassen, sondern es ausdrücklich in seinem welthistorischen Zusammenhange zu begreifen hat, woraus sich ergibt, dass auch das Historische und Aeusserliche der christlichen Religion für die Philosophie ein wichtigeres Moment enthalten müsse, als bisher, und das eigentlich zu Verstehende werden wird. Doch ist dieser Gesichtspunkt, im Allgemeinen wenigstens, seit dem genialen Blicke Schelling's in seinen Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, wo er zuerst es aussprach, dass das Christenthum nicht nur als die Vollendung des Judenthums, sondern auch des Heidenthums angesehen

werden müsse, Gemeinbesitz der Philosophie geworden. Hegel hat sich in dieser Auffassungsweise schon versucht, und wir werden gerade in diesem Gebiete die neuen Aufschlüsse Schelling's zu erwarten haben.

Hieraus erhellt zugleich, wie die ihres wahren Standpunktes bewusste Speculation weder an die Stelle des Glaubens treten oder statt der Religion dienen will, noch auch es bedarf, durch ihn ergänzt zu werden. Sie ist nicht Glaube, noch Unglaube, denn sie ist an sich selbst blosse Theorie, ohne alles Pathos; sie hat den Inhalt des Glaubens nur zu verstehen. Aber ebenso wenig denkt sie deshalb an den Platz der eigentlichen Theologie zu treten, welche man jetzt um einiger negirender Resultate willen, die man für philosophische hält, ausstreichen will aus der Reihe der Wissenschaften („Deutsche Jahrbücher", Januar 1842, Nr. 8, S. 31): denn ebenso wenig, als etwa die empirische Naturwissenschaft verdrängt werden soll durch die Speculation, wiewol diese sich zur Naturphilosophie auszubilden hat, so wenig verliert die Theologie das nur ihr zustehende Gebiet ihres historisch Gegebenen und das Recht selbständiger Erforschung desselben einer künftigen positiven Religionsphilosophie gegenüber; denn sie hat, wie jede empirische und zugleich rationelle Wissenschaft, zu untersuchen, was eben das wahrhaft Objective in ihrem Gegebenen sei. Je mehr dann aber dies Verständniss rationell, mit philosophischem Geiste, wie man sagt, vollzogen wird, je selbständiger also die wissenschaftliche That ist, aus der jenes hervorgegangen, desto gereinigter, desto mehr unter den höchsten Gesichtspunkt gestellt, vermag sie es der Philosophie entgegenzubringen: die höchste, geistigste Selbständigkeit einer Wissenschaft macht sie gerade dadurch, wie auch die Erfahrung gezeigt hat, desto verwandter mit der Philosophie und diese in gewissem Sinne abhängiger von ihr, weil sie die so gewonnenen Resultate derselben, als speculativ schon gezeitigte, der Idee entsprechende, sich

unmittelbar einzuverleiben hat. Dennoch wird keine Wissenschaft, am wenigsten die Theologie, sich darum des Geständnisses weigern können, dass das Erklärungsprincip in letzter Instanz, die umfassende Begründung des Bodens, auf dem sie steht, doch nur von der in sich abgeschlossenen, zur „Encyklopädie" vollendeten Speculation erwartet werden kann. Jedes andere Verhältniss der Philosophie zur positiven Religion und zur Theologie nehmen wir keinen Anstand für ein halbes und unzulängliches zu erklären, entweder indem sich jene sehr unbesonnen zu einer Wirkung hervordrängt, die ihrem Principe unangemessen ist, und die auch mittelbar jetzt nicht von ihr ausgehen könnte, wo sie selbst noch in der Festsetzung ihrer eigenen systematischen Grundlage und in ihren Anfängen begriffen ist; oder indem sie sich in das Verhältniss einer Knechtschaft begibt, welches nicht nur ihr selbst, sondern dem sogar, welchem sie sich unterwirft, für die Dauer verderblich werden müsste.

Deshalb darf man aber um so weniger für das Schicksal der Philosophie besorgt sein, wenn sich vorübergehend negative Resultate an ihr hervorthun; am wenigsten bedarf sie, um sich von ihnen zu befreien, fremder, äusserlicher Hülfe. Sie hat in ihrem grossen weltgeschichtlichen Gange schon härtere Einseitigkeiten überwunden und stärkere Gefahren für ihre Fortbildung besiegt, als jene Lehren jemals ihr zu bereiten vermöchten, die weder neue Principien geben, noch durch originale oder tiefe Durchführung älterer Principien merkwürdig werden, die von speculativer Seite nur erzeugt sind durch das halbe Verständniss eines an sich grossen und wahren, aber nicht die ganze Wahrheit in sich umfassenden Princips, in ihrem äussern Hervortreten aber höchstens entschuldigt werden können durch die Reaction gegen eine gleichfalls verkehrte Aeusserung des religiösen Bewusstseins. Auch in Beziehung auf jene kann daher die Speculation ihren weltlichen Schutzherren nur dasselbe antworten, was einst ein Industrieller dem französischen Könige

auf das Erbieten besonderer Förderung geantwortet haben soll: sie frei gewähren zu lassen, und nicht mit Begünstigung gewisser Lehren, am wenigsten aber mit Hemmung einzelner vorübergehender schädlicher Richtungen in ihren Lauf eingreifen zu wollen. Je stärker, entschiedener, furchtloser auch das Verkehrte sich aussprechen darf, desto gewisser findet es darin seine Krise, welche einzig so die rechte und wirksame ist.

So mussten jene etwaigen Besorgnisse über das äussere Schicksal der Philosophie ohnehin für Alle vor der Thatsache verschwinden, dass Schelling eingeladen sei, „in der Metropole deutscher Philosophie“ seine neue Lehre vorzutragen. Dieser hat sich stets der unbedingten Forschung zugethan erklärt, und auch jetzt verspricht er, „sie wieder hinauszuführen in die freie, unbekümmerte, von allen Seiten ungehemmte Bewegung, die jetzt ihr genommen sei“ (S. 11); genommen ohne Zweifel nur durch die gegenwärtigen Conflicte zwischen Wissenschaft und Leben, die auch auf ihre äussere Stellung einzuwirken drohten. Zugleich liegt daher in jenem Ereignisse die Bürgschaft, dass die höchsten Waltenden auf die Philosophie ihr bestes Vertrauen setzen, dass sie doch nur von ihr die endliche Lösung aller Aufgaben und Conflicte erwarten, die nicht nur theoretisch die Zeit im Innersten aufregen, sondern auch in höchst schwierigen praktischen Fragen das Leben der Kirche und des Staats auf das Nächste berühren.

Was nun die Antrittsrede Schelling's selbst betrifft, so ist sie nicht eigentlich philosophischen, sondern allgemein einleitenden Inhalts; aber so sehr geht der Ernst einer grossen philosophischen Gesinnung, die Weihe einer stillgefassten Begeisterung und der tiefsten befriedigten Eintracht zwischen Erkennen und Gemüth durch ihre einfachen Worte, dass diese nicht umhinkönnen, jeden nur irgend Unbefangenen und Vorurtheilsfreien zu ergreifen, und so auch das beste Zeugniss werden müssen für die Tiefe und das Ver-

söhnende der Weltansicht, welche in ihrem Organe solche Gesinnungen erzeugt. Wer da sagen kann, wie Schelling (S. 17); „die Erkenntniss der Wahrheit mit völliger Ueberzeugung ist ein so grosses Gut, dass dagegen, was man Existimation nennt, Meinung der Menschen und alle Eitelkeit der Welt für gar nichts zu achten ist"; wer jenes Gefühl kennt und in sich erlebt hat, der verdient das vertrauungsvollste Gehör auch über den Inhalt seiner Ansicht selbst; ja ein solcher könnte, da er zugleich nun Schelling ist, den Misverstehenden und Urtheilsfertigen mit Goethe's Worten erwidern:

„So werdet alt, mich zu verstehen!"

Sehen wir demgemäss nun auf die Verheissungen, mit welchen die Antrittsrede jene Weltansicht selber ankündigt: so sind sie freilich die kühnsten, die je ein Philosoph gegeben hat. Er erklärt sich „im Besitze — nicht einer Nichts erklärenden, sondern einer sehnlichst gewünschte, dringend verlangte wirkliche Aufschlüsse gewährenden, das menschliche Bewusstsein über seine gegenwärtigen Grenzen erweiternden Philosophie" (S. 6). Er setzt hinzu, ohne Zweifel nicht ohne Beziehung auf eine frühere merkwürdige Aeusserung in seiner Vorrede zu Cousin's bekanntem Werke, dass erst mit Erschöpfung aller Wege des Irrthums der einzig übrigbleibende rechte Ausweg gefunden und eingeschlagen werden könne: „er habe mit Bedauern manche treffliche jüngere Talente sich mit Mitteln und Formen abmühen sehen, von denen er gewusst, dass sie zu Nichts führen können, dass ihnen Nichts abzugewinnen sei" (S. 7, 8). So erklärt er daher mit Entschiedenheit, dass nach Durchforschung aller Mittel und Formen des speculativen Bewusstseins er das einzig Richtige, einzig Erklärende, den letzten Ausweg gefunden zu haben überzeugt sei. So will er seine neue Lehre beurtheilt wissen; es ist diese Anforderung, die er zu befriedigen gekommen ist: er will Alles geben, oder gar Nichts geleistet haben. In welchem be-

stimmten Sinne und in welcher Beziehung auf die zunächst vorangegangenen philosophischen Systeme er dies behaupten zu dürfen glaubt, wird das Folgende zeigen.

Hier gesteht Referent jedoch, im Voraus schon bedingend und die Erwartungen herabstimmend sich äussern zu müssen, nicht zwar der Art, aber dem Umfange der erwarteten Leistung nach, und zwar in Schelling's eigenem Interesse; ja es kann so nöthig als wohlgethan scheinen, zwischen Schelling und seine Gegner zu treten, die schon jetzt, wie sie behaupten, aus näherer Kunde seiner neuen Lehre, öffentlich verbreiten, dass sie die durch jene Rede erregte Erwartung nicht befriedige. Aber vielleicht, dass sie auf ein anderes Ziel ihre Erwartungen richteten, als wohin der Schwerpunkt der eigentlichen Leistung fällt. Und so liesse sich, falls sich diese Vermuthung bestätigte, zwischen den Verneinern der Schelling'schen Lehre und ihm selber vorläufig wol das Abkommen denken, dass sie Recht hätten in dem, was sie an ihr vermissen, Unrecht aber darin, dass sie, etwas Anderes suchend, darüber die wirkliche Leistung übersehen haben. Wenn wir auch in jenem ihnen beistimmen müssen, so soll doch dies Letztere keineswegs für uns die Folge sein. Wir erwarten nämlich in der That für ein bestimmtes Gebiet der Speculation, für die Religionsphilosophie überhaupt, kurz für eine Philosophie der „Offenbarung“ in dem oben angegebenen eigenthümlichen Sinne, die durchgreifendsten und tiefsten Aufschlüsse. Auch geben wir zu, dass darin ein Princip liege, welches nach Rückwärts, in den vorangegangenen Theilen des encyklopädischen Zusammenhanges der Philosophie, vielleicht umgestaltend wirken, bisherige Probleme oder ihre Lösungen aus einem höhern Gesichtspunkt zeigen kann. Demungeachtet zweifeln wir — und zweifeln mehr als je, seitdem ein erneuertes Studium von Schelling's Werken seinen ganzen bisherigen Entwickelungsgang und das Ziel, welches von hier aus überhaupt zu erreichen ist, mit höchster Evidenz uns vor Augen gestellt

hat*) —, wir zweifeln dennoch, ob wir in der neuen Lehre ein System der Philosophie empfangen werden in dem bestimmten Sinne und in dem Umfange, wie jener nun einmal seit Kant und Hegel nicht mehr in Abrede gestellt, dieser nicht mehr umgangen oder verleugnet werden kann. Ja es bleibt uns zweifelhaft, ob die Aufgaben, die einer Metaphysik und Erkenntnisslehre zu Grunde liegen, und welche im philosophischen Bewusstsein der Gegenwart ebenso entschieden ihre Erledigung fordern, wenn die Philosophie eine neue Stufe ihrer Bildung betreten soll; es ist zweifelhaft, ob diese Fragen im neuen Schelling'schen Systeme auch nur zur Sprache kommen können. Und was uns ein Recht gibt zu diesem Zweifel, sind die eigenen Erklärungen, die Schelling soeben noch über die Stellung seines neuen Systems abgegeben hat.

Das ist es nun zugleich, was ihn tiefer, als er selbst es meint, abscheidet von der seit Hegel herangeführten Speculation. Diese Kluft verschwindet jedoch sogleich, wenn er das in der That von ihm nicht zu Erwartende auch nicht in Verheissung stellt, wenn er sich als solchen bekennt, wie wir wol Alle ihn anerkennen, der ein particuläres, wenn auch grosses Princip in der philosophischen Gegenwart vertritt. Eine Stufe herabsteigend, statt von ihr herabgezogen und völlig niedergeworfen zu werden, was jetzt ihr droht, fände seine Lehre sogleich eine feste Stellung neben den andern und die mannichfaltigsten Anknüpfungspunkte, während es ihr jetzt, wo sie mit schlechthin exclusiver Tendenz Allen Alles bringen will, kaum an den vielfachsten Protestationen oder Vorbehalten fehlen wird. Und wir müssen in diesen schon laut werdenden Stimmen mehr finden, denn nur die Parteilichkeit einer von ihm antiquirten Sekte; oder,

---

*) Den Beweis davon hat Referent in der ausführlichen Kritik des Schelling'schen Systems („Beiträge zur Charakteristik der neuern Philosophie" [2. Aufl., 1841], S. 588—781) niedergelegt, auf deren Resultate er sich auch in Betreff des hier Folgenden berufen muss.

wie es sich damit auch verhalte, für unser Urtheil liegen sachliche Gründe vor: Schelling hat nicht, wie er meint, alle Mittel und Formen des philosophischen Fortschritts in sich durchversucht; ebenso wenig dürfte er Alles bewahrt haben, „was seit Kant für echte Wissenschaft gewonnen worden" (S. 18).

Was uns nämlich zu allen diesen Behauptungen die Prämissen und das Recht gibt, ist gerade das Zeugniss, welches Schelling in der eben erschienenen Rede über sich selbst gegeben hat. Dies stimmt so völlig überein mit der Ansicht, welche wir uns (in der eben angeführten kritischen Darstellung) von dem Grundcharakter seiner neuen Lehre bilden mussten, dass wir fast überzeugt sein dürfen, auch über die äussere Stellung derselben zu den andern Systemen den wahren Sinn getroffen zu haben. Wir legen zur Beurtheilung jedes Kundigen darüber nähere Rechenschaft ab.

In unserer Kritik hat sich ergeben, wie Schelling durch die verschiedenen Entwickelungsstadien seiner frühern Werke hindurch, mit dem Principe seiner Identitätsphilosophie neben Hegel dahin und endlich über ihn h i n a u s gehend, sich bis zu dem Punkte erhoben hat, wo der Begriff der Weltimmanenz Gottes (der Identität des Unendlichen und Endlichen) in den der göttlichen Transscendenz übergeht; — wir müssen uns wegen dieser Bezeichnungen, die wenigstens nicht die Schelling'schen sind, auf das Nähere unserer Darstellung berufen, ebenso über die Art, wie Schelling diesen Uebergang von dem alten Standpunkt in den neuen sich zusichert, wobei wir auf bestimmten historischen Daten fussen konnten.*) Dadurch hat er nun, auch nach u n s e r m Urtheile, d a s w i r k l i c h g e t h a n, was er jetzt gethan zu haben a u s d r ü c k l i c h e r k l ä r t: er hat seiner Identitätsphilosophie die zweite erzeugende und erst sie erklärende Hälfte hinzu-

*) „Charakteristik", a. a. O., S. 758—760, 780. Ebenso über das Verhältniss zwischen Schelling und Hegel, S. 782—786.

gefügt, und so sein System in der That vollendet. Nichts lässt sich indess leichter erklären und — entschuldigen, als die damit zusammenfallende Meinung, das System der Philosophie überhaupt dadurch vollendet zu haben.

Dennoch wird der vielerfahrene Weise es wenigstens für möglich halten, wenn später Gekommene und von andern speculativen Bildungselementen Ausgehende auch noch weitere Anforderungen an ein System der Philosophie mitbringen, und diese in dem wissenschaftlichen Zusammenhange vermissen, der auf die blosse Vollendung jenes Identitätsprincips gerichtet ist. Dies ist ganz unser Verhältniss zu Schelling's neuer Lehre: wir erkennen dieselbe ebenso entschieden an in ihrem Bereiche und nach dem Werthe der jenem entsprechenden Leistung, als wir zweifeln, darin ein ausgeführtes System der Philosophie zu finden, ohne uns durch Letzteres in unserer übrigen Anerkennung stören zu lassen. Wir erwarten eine Widerlegung des Pantheismus aus seiner innersten Mitte her, überhaupt eine erhöhtere Welt- und Lebensansicht, welche immerhin auch auf die Metaphysik zurückwirken kann; noch mehr erwarten wir einen frischern Aufschwung und Muth des Forschens, der von jenem Impulse ausgehen wird. Und dennoch ist damit Hegel, das Hegel'sche Princip, nicht widerlegt, ja nicht einmal mit aufgenommen und „aufbewahrt" (S. 18), was nach unserer Ueberzeugung durch und „seit Kant für die echte Wissenschaft gewonnen worden". Und warum Beides nicht geschehen, darin ist sogar die ganze Frage der philosophischen Gegenwart eingeschlossen.

Schelling setzt zwar die Vollendung seiner neuen Lehre darein (S. 18, 19), dass er, ohne die früher von ihm begründete Philosophie, die Erfindung seiner Jugend, aufzugeben und eine andere Philosophie an ihre Stelle zu setzen, dieser vielmehr eine neue, bis jetzt für unmöglich gehaltene Wissenschaft hinzugefügt habe, um sie (das frühere Identitätssystem) dadurch auf ihren wahren

Grundlagen wieder zu befestigen und ihr die Haltung wiederzugeben, die sie durch das Hinausgehen über ihre natürlichen Grenzen — dadurch verloren hat, dass man Etwas, was nur Bruchstück eines höhern Ganzen sein konnte, selbst zum Ganzen machen wollte. Dass hiermit Hegel bezeichnet werde, ist kaum zu bezweifeln; und in der That kann Nichts schlagender sein, Nichts kürzer und treffender den Grundfehler des Hegel'schen Systems bezeichnen, als die Betrachtung — und dies ist auch das Resultat, welches unsere Kritik dieses Systems in allen seinen Theilen an den Tag gebracht hat *) —: dass Hegel das Identitätsprincip, welches nur „Theil eines höhern Ganzen sein kann" (selbst ein weiter zu Erklärendes ist), zum Absoluten und Alles erklärenden Principe gemacht habe. Aber indem Referent hiernach sich freuen darf, in der Grundansicht über das Hegel'sche System und in der Weise, wie es über sich hinauszuführen, mit Schelling in wesentlichster Uebereinstimmung zu sein: so muss dies zugleich seine Vermuthung bestärken, auch nicht zu irren in seiner Ansicht über das Verhältniss von Schelling's älterer Lehre zu der neuen, und über den eigentlichen Sinn des ältern Systems in seiner Entwickelung durch die verschiedenen von unserer Kritik in ihm aufgewiesenen Stufen und Zwischenstandpunkte bis zu seinem gegenwärtigen Abschlusse. Schelling macht nach diesen Winken innerhalb der Realphilosophie denselben Fortschritt von der göttlichen Immanenz zur Transscendenz, welchen die nachhegel'sche Philosophie — und Referent darf Schelling gegenüber, mit Beziehung auf seine Ontologie und auf die in gegenwärtiger Zeitschrift erschienenen Darstellungen, dies zunächst von der seinigen behaupten — schon innerhalb der Metaphysik vollzogen hat; — aber die Idee einer Metaphysik nach

*) Auch hierüber dürfen wir uns auf das angeführte kritische Werk berufen.

Kant wiederhergestellt, und sie, wol für immer, in den Umkreis der philosophischen Wissenschaften wieder eingeführt zu haben, ist Hegel's grosse und eigenthümliche „Erfindung". Schelling erkennt freilich den Unterschied zwischen Metaphysik und Realphilosophie nicht an; aber gerade darum, weil er weder bewahrt, noch widerlegt, was in Hegel von wahrhaft weltgeschichtlicher Bedeutung für die Philosophie hervorgetreten ist. Und wie verschieden sonst auch das Urtheil unter den ihm Nachgekommenen über das Maass und die Grenze der Hegel'schen Leistung sein möge; wegen jenes Punktes sind Alle einverstanden, die überhaupt nur durch die Bildungsepoche Hegel's hindurchgegangen sind.

Ferner zeigte jedoch auch an Hegel eine eindringende Kritik, dass selbst in ihm, durch den zunächst nothwendig gewordenen Gegensatz mit Kant, ein Element nicht völlig aufbewahrt sei, was durch Kant für die Wissenschaft gewonnen worden: die Rücksicht auf eine, die Metaphysik selbst erst möglich machende und vorbegründende Erkenntnisslehre, eine vom erkennenden Subject ausgehende Wissenschaft — dass nämlich Hegel's Phänomenologie des Geistes eher alles Andere sei, denn eine solche, hat sich bei Gelegenheit jener Kritik auf eine kaum abzuleugnende Weise gezeigt. *) Und auch in Betreff dieses, Kant betreffenden Punktes hat sich ein gemeinsames Einverständniss zu bilden angefangen, welches wieder rückgängig oder in sich unsicher zu machen kaum gelingen möchte, und am wenigsten könnte dies für ein Zeichen des Fortschritts, für ein Abwerfen beschränkender Formen in der Philosophie gehalten werden: es zeigt sich darin allein vielmehr das volle, ausgebildete System der Gegenwart, wie es aus der Aufbewahrung aller Elemente der philosophischen Vergangenheit hervorgegangen ist. Der Mittelpunkt davon ist freilich — und hierin kehrt unser

*) „Charakteristik", a. a. O., S. 797—842.

Einverständniss mit Schelling zurück — der principielle Umschwung und Fortschritt des über sich selbst gesteigerten Pantheismus zur Transscendenz. Aber auch hier ist es die Frage — über die wir für uns selbst freilich entschieden sind, über welche in Bezug auf Schelling indess seine wirkliche Leistung zu erwarten ist —: ob jener Fortschritt überhaupt auf eine allgemeingültige Weise gelingen könne, ohne schon auf dem Boden der Metaphysik gewonnen zu sein.

Hiermit ist nun kurz ausgesprochen, in welchem Sinne und warum wir Schelling's neues System aufs Freudigste willkommen heissen, und uns in dem eigenen unabhängigen Thun dadurch sogar äusserlich gefördert zu sehen hoffen. Er wird von seiner Seite her dem Principe zum völligen Siege verhelfen, welchem nach unserm Urtheile die eigentlich entscheidende Bedeutung zukommt: dies ist das grosse gemeinsame Interesse, das uns vom Anfange der eigenen Laufbahn an ihm fest verbunden hat, das uns auch jetzt mit Vertrauen und der höchsten Erwartung, die keinen Zweifel aufkommen lässt, seine Entwickelung bis zu ihrem letzten Ziele verfolgen lässt. Denjenigen Theilen der Philosophie, deren Ausbildung und Vollendung wir zunächst zu unserer Lebensaufgabe gesetzt haben, der Erkenntnisslehre und Metaphysik, dürfte kaum — oder alle Daten müssten uns trügen — eine specielle Ausbildung von Schelling zugedacht sein; oder wenn auch dies auf die einzig rechte und entscheidende Weise vollbracht wäre: Wem lieber, als dem Genius, welchem die gegenwärtige Philosophie alles Grosse verdankt, würde man die Palme zuerkennen, wie der bahnbrechende Führer, so nun auch der Vollender der gegenwärtigen Epoche geworden zu sein? Wie sich nun auch dies verhalte: unser Standpunkt ist sich bewusst, für alles von Schelling Geleistete die volle Anerkenntniss zu bewahren und seine Stelle im Ganzen der Philosophie nicht zu verkennen; umgekehrt würde es aber vielleicht sich ereignen, dass gerade die Eigenthüm-

lichkeit des von Schelling Erreichten und Nichterreichten objectiv die Nothwendigkeit, subjectiv das Bedürfniss einer solchen speculativen Vorbegründung erweckte, welche nur ausserhalb der Schelling'schen Lehre scheint gefunden werden zu können.

In Betreff der übrigen hier anzuzeigenden Werke und Abhandlungen gedenken wir keine vollständige Berichterstattung über ihren Inhalt zu geben, auch keine Charakteristik der allgemeinen wissenschaftlichen Stellung, welche sich der Pantheismus in ihnen gegeben hat: alles Dies, mit Rücksicht auf die Personen und die Principien, ist schon früher in dieser Zeitschrift geschehen. Und wir halten um so weniger nöthig, hier weiter Etwas darüber hinzuzufügen, als wir unsere geringe Achtung vor der wissenschaftlichen Macht und Bedeutung dieser nachträglichen Bestrebungen offen genug an den Tag gelegt haben, worin uns auch die hier anzuzeigenden Gegenschriften nicht wankend gemacht, vielmehr nur bestätigt haben.

Wir sagen nicht, dass das mephistophelische Bestreben, durch Verneinung, Hohn oder Mistrauen gegen alles Ideelle, jede höhere Bestrebung aufzuzehren, in der allgemeinen Oekonomie des Geistes nicht einen Nutzen und gegen Einzelnes nicht auch ihre Berechtigung haben könne, um das Positive selbst zu reinigen und von jeder zufälligen oder unlautern Beimischung zu befreien; aber zu einem Wiederaufbaue in irgend einem Gebiete des Geistes, zu einem positiv Bindenden oder förderlich Einigenden hat es dies Bestreben niemals gebracht, und zeugungsunkräftig, wie es ist, nie bringen können. Hier ist bei dem immer weiter sich rückbildenden Vernichtungsprocesse nur stärkeres Zerfallen und grössere Uneinigkeit der Stimmführer unter sich selbst das unver-

meidliche Resultat. Wenn es daher diesen retardirenden oder halbwüchsigen Pantheisten in der That gelingen könnte, durch Drohworte die schon weiter geschrittene Philosophie zu sich zurückzuscheuchen, oder nur vorübergehend ihre Entwickelung zu hemmen, so würde die ganze Geschichte der Philosophie die erste Lüge sagen. Noch nie in ihr ist das mächtigere Princip dem untergeordneten, in ihm schon mitbefassten, unterlegen.

Aber was seine principielle Widerlegung schon gefunden hat, kann doch noch in seinen weiter liegenden Ergebnissen geprüft werden, und das speculativ Untergeordnete oder Ungezeitigte vermag dennoch gewisse praktische Fragen sehr glücklich aufzufassen, und das wahre Bedürfniss der Zeit darin richtig herauszufühlen. Praktische Begeisterung und reine Liebe zur Menschheit ist auch eine geistige Begabung, ist Genialität, mit tiefen Kräften des ihr angemessenen Schauens und Wirkens ausgerüstet, und wenn es denen daran nicht fehlte, die sich jetzt die Vollender der Reformation nennen, und die Bringer der echten, geistigen Freiheit, wenn sie wirklich in sich selbst den Gnadenbrief ihrer „Mission“ an die Menschheit trügen: so wären wir die ersten, welche trotz jener speculativen Differenzen ihnen zur Mitwirkung die Hand böten. Aber erst hier, fürchten wir, wird die Willkür und Gewaltsamkeit, ja das roh Bornirte der Prämissen an den Tag kommen, welche jenen ultrareformatorischen Ansichten zu Grunde liegen. Sie müssten die Menschheit erst um einen wichtigen Theil ihres geistigen Wesens verstümmelt, seine innere Harmonie zerstört haben, ehe sie sich mit so absolut diesseitigen Interessen befriedigen könnte, in denen der Staat eben dadurch sich vollenden soll, dass Kirche und Religion verschwinden. Es wird sich zeigen, dass auch das Praktische dieser Lehre in einen hohlen Widerspruch sich auflöst, der nur zur Bestätigung und Befestigung des Gegentheils ausschlagen kann. Und sollte man überhaupt nicht endlich inne geworden sein, dass das praktisch

Unhaltbare immer auch auf tiefe Gebrechen der Theorie schliessen lasse, wie umgekehrt, wer eine seichte Philosophie hat, in Herzensenge oder in irgend einem Misverhältnisse der Bildung befangen sein wird?

Indem wir nun zu den Lehren jener Partei über Religion, Kirche und Staat übergehen, haben uns ihre Stimmführer auf dankenswerthe Weise die Mühe erspart, selbst die Consequenzen ihrer Ansichten zu ziehen und die letzten praktischen Resultate auszusprechen: sie haben es im eigenen Namen mit einer Klarheit und Offenheit gethan, die Nichts zu wünschen übrig lässt; und insofern solche Unbefangenheit auf redliche Ueberzeugung und guten Glauben an die Tüchtigkeit ihrer Sache schliessen lässt, darf man ihr immer mit Achtung begegnen, und sie wissenschaftlicher Widerlegung werth halten.

Was nun zuvörderst ihren Hauptbegriff, die „Religion der absoluten Diesseitigkeit", anbelangt, so leuchtet ein, dass hiermit Religion etwas völlig Anderes, ja bisher Unerhörtes geworden ist. Sie hat darin ihr Specifisches gerade verloren, und bleibt somit, sofern sie dennoch universale Thatsache in der Menschheit ist, unerklärt; als Factum aber soll sie aufgehoben werden.

Religion ist nach dem ältesten, wie nach dem allgemeinsten Begriffe die Anerkenntniss des Menschen von einer ihm jenseitigen, über ihm, wie über allem Sichtbaren, waltenden Macht, und die Verehrung derselben, als eines solchen Uebermenschlichen. Beide Momente sind der Religion gleich wesentlich und das specifisch Gemeinsame derselben, von dem superstitiösesten Wahnglauben an bis zu den reinsten und würdigsten Gottesvorstellungen. Die Verehrung (cultus) ist nur dadurch die religiöse, nicht blos sonstige Hochachtung und Ehrerbietung, dass das Verehrte in ihr als Uebermenschliches anerkannt wird. Der Mensch kann dem menschlich Grossen, Edlen auf das Tiefste huldigen, er kann sich für Ideen begeistern, sich

ihnen aufopfern im Leben und bis zum Tode. Aber sie können nicht seine Religion, sein Cultus werden in dem wahren, specifischen Sinne; denn er erkennt darin, auch wenn sie an Andern ihm objectiv werden, nur seine eigene Natur und was auch er vermöchte. Sie lassen ihn vielmehr inne werden, was er ist; das Bewusstsein Gottes zeigt ihm, was er nicht ist, und was er zu sein nicht begehrt und nicht vermag. Eben deshalb betet er zu seinem Gotte unwillkürlich lautlos, oder mit ausdrücklichem Worte und begehrt seiner Hülfe, damit er gerade dasjenige vollbringe, was ihm und aller blos menschlichen Kraft versagt ist. Wer daher zu sich selbst zu beten vermöchte, oder zu seinen Vorsätzen, der müsste schon in den Wahnsinn verfallen sein, sich selber sein Gott sein zu wollen. Denn nicht das Treffliche, Gotteswürdige allein macht etwa das Angebetete zum Göttlichen, sondern die dem Menschen verborgene, jenseitige, gescheute Macht, das Nicht-Ich-, Nicht-Mensch-Sein desselben; und das Gefühl, welches uns das menschlich Erhabene bewundern, verehren, lieben heisst, ist ein specifisch anderes als die ahnungsvolle Scheu vor der unsichtbaren, um uns waltenden Macht, die uns gar nicht mit Liebe, blos mit Furcht erfüllen kann, ohne darum aufzuhören, dies eigenthümlich religiöse Bewusstsein zu erregen. So im Einzelnen, so im Volksbewusstsein; und im Gefühle der Hellenen, in denen sicherlich mehr als in irgend einem andern Volke jene Verehrung des menschlich Ausgezeichneten sich ausgebildet hatte, welche man uns jetzt als die einzige Religion auszugeben gedenkt, die sogar grossen Dichtern, Philosophen, menschlicher Schönheit eine Art Heroencultus widmeten, war die Verehrung (τιμή), welche die vergötterten Menschen, die Heroen, genossen, auch im Sprachgebrauche tief verschieden von dem Cultus (θεραπεία, σέβας, εὐσέβεια), welcher den Göttern gewidmet wurde. Ja von dieser unwillkürlichen Scheu vor dem überall sich anzeigenden Göttlichen war das ganze hellenische Bewusstsein, wol

das reichste und richtig fühlendste in der Menschheit, so beständig erfüllt, dass man nur so ihr Leben und ihre Sitten, bis auf ihre Literatur herab, völlig verstehen kann.

So ist nun auch das Wesentliche dieser Grundthatsache von aller Philosophie bisher anerkannt worden, als ursprüngliches im menschlichen Bewusstsein vorhandenes Abhängigkeitsgefühl, wie Schleiermacher es nennt, von einem Allwaltenden; und wie sich auch sonst eine Philosophie zu demselben zu verhalten gedenke, ob seinen Inhalt leugnend oder bestätigend; das kann ihr nicht erlassen werden, jenes Bewusstsein irgendwie zu erklären, wenigstens eine psychologische Deduction davon in Bereitschaft zu haben. Wie die hier uns gebotene beschaffen sei, wird der weitere Verfolg unserer Kritik ergeben. Die Erklärung stellt das zu Erklärende geradezu auf den Kopf, verwandelt es in sein Gegentheil.

Aber das Paradoxe, bisher Unerhörte, kann demungeachtet wahr sein, es kann nur die bisher noch nicht gezogene Consequenz richtiger und anerkannter Prämissen enthalten. Auch davon findet sich hier das Gegentheil. Die nächsten und die entferntern Prämissen dieser Religionslehre stehen mit dem Begriffe der Religion in ebenso diametralem Gegensatze, wie mit aller sonstigen Philosophie und seitherigen Cultur. Diese Theorie wird sich bekennen müssen, völlig einsam zu stehen. Denn selbst dem Pantheismus fehlt es wenigstens in Bezug auf den allgemeinen Begriff der Religion durchaus nicht an einer jenseitigen, dem Menschen gegenüberstehenden Gottheit: die Weltseele, der mit bewusstloser Weisheit im Universum sich verwirklichende Weltgeist, ist ein Princip von göttlicher Fülle und Macht, schlechthin überragend und in sich befassend alles Menschliche. Der Mensch fühlt sich unmittelbar ihm unterworfen; aber er kann auch mit Liebe und Andacht sich ihm hingeben. Von Seite des Menschen ist dies echte Religion, die sich ihr schönstes Denkmal aufgerichtet hat in Spinoza's fromm resignirtem

Worte: wer Gott wahrhaft liebt, kann nicht wollen, dass Gott ihn wieder liebe. Und noch näher liegt es uns, an Schleiermacher's Reden über die Religion zu erinnern, welche die echteste und reinste subjective Religiosität bekunden, und, so weit sie vom Begriffe des christlichen Cultus abweichen, doch in ihrem ganzen Standpunkte noch viel weiter und principieller getrennt sind von dem, was hier als Religion zu lehren versucht wird. Selbst der ganz gewöhnliche Naturalismus, die Verehrung der Nothwendigkeit und des Schicksals, wie ihn etwa das alte „System der Natur" enthält, ist religiöser und — gründlicher: denn auch er anerkennt etwas dem Menschen Jenseitiges, ihn sich Unterwerfendes; auch er entbehrt nicht der „Religion" in ihrem eigenthümlichen, substantiellen Sinne.

Da ist es nun höchst charakteristisch, indessen nur consequent, dass die zuletzt hervorgetretene Form des Pantheismus, — wie sie theoretisch, um feste Haltung zu gewinnen, entweder einen Schritt weiter, in den „concreten Theismus" übergehen, oder eine Stufe zurückschreiten muss, — so auch praktisch sich überschlägt, und für sich selbst oder in ihren eigenen Consequenzen unhaltbar ist. Der eigentliche Charakter der Religion kommt ihr völlig abhanden; sie kann subjectiv nur ein Minimum des Religionsbewusstseins anerkennen, objectiv muss sie einen specifisch andern Begriff desselben aufstellen. Ist das Absolute nur im menschlichen Selbstbewusstsein verwirklicht, ist der Mensch, die Menschheit der sich ins Bewusstsein setzende und darin allein sich realisirende Gott: so ist Religion objectiv nur dieser göttlich-menschliche Geistesprocess der Einkehr der Idee in ein endliches Selbstbewusstsein, wodurch sich dieselbe eine persönliche Gestalt gibt. Religiosität im subjectiven Sinne wäre dann schon jede Begeisterung für eine Idee, für allgemeine Interessen, die Aufopferung aller individuellen Regungen oder Vortheile für ein Allgemeines, überhaupt die geistig moralische Gesinnung. Es bedarf nicht der Ver-

sicherung, dass wir für dies Princip alle Achtung hegen; wir finden auch in ihm den Nebenerfolg aller wahren Religiosität; nur von dem specifisch Religiösen können wir Nichts mehr in ihm entdecken. Wenn man den Gott, die Idee, in sich selbst hat, und sich dessen bewusst ist, so hat dies jede Vorstellung einer Jenseitigkeit desselben aufgezehrt; durch die Identität mit ihm hat sich das specifische Abhängigkeitsgefühl in das Gefühl der Freiheit in der Idee, die Gott ist, aufgelöst: die merkwürdige Parodie des tiefsten und echtesten religiösen Verhältnisses, welches allerdings auch das einer Freiheit in Gott ist.

Wollen wir den Kern theoretischer Begründung dafür aufsuchen, so müssen wir schon über Strauss hinweg zu Feuerbach gehen. Mit Recht hat man bemerkt, dass die Consequenz der Strauss'schen Ansicht die jetzt noch von ihm bekämpfte Feuerbach'sche sei. Strauss bleibt bei dem relativen Unterschiede der Religion, als des Inhalts der Wahrheit in Form der Vorstellung, von der Philosophie stehen; er nimmt wenigstens eine Art von Berechtigung für jene und ihre Jenseitigkeit Gottes in Anspruch, sodass sie, wenn auch nicht explicite, doch implicite, Vernunft sei oder enthalte, als das ihr zu Grunde Liegende. In die Religion hat die dem Bewusstsein des Menschen überhaupt immanente Vernunft „ihren Samen gestreut"; sie ist nicht alogischer Natur, sondern bildet ihm im dunkeln Drange des Vernunftinstincts ebenso Wahres als Vernünftiges ein („Die christliche Glaubenslehre", I, 19, 20).

Ganz richtig und unweigerlich zugestanden, sofern jener allgemeine Inhalt der Religion sich in der That auch philosophisch oder vor der bewussten Vernunft als ein Vernunftgemässes erweisen kann. Ist dagegen, was als das Vernünftige aus ihr gerettet und nachgewiesen wird, ein solches Minimum, ja eine solche Verneinung und Selbstaufhebung des Wesentlichen aller Religion, wie es von Strauss und von Feuerbach behauptet wird: so ist es klarer und

herzhafter, dann die Religion in ihrer bisherigen Grundvorstellung als das zu bezeichnen, was sie sodann allerdings wäre, als baaren Irrthum und vorgespiegelte Selbstillusion. Ist die Religion die blosse „Gedankenlosigkeit", die Philosophie das verwirklichte, vollendete Denken: so ist zwischen beiden, zwischen Unvernunft und Vernunft, Nichts weiter zu vermitteln oder in halbem Synkretismus zusammenzuleimen, sondern jene ist gänzlich hinwegzuthun, diese allein anzuerkennen.

Wir müssen uns daher in diesem Zusammenhange der Dinge von Strauss, als dem „Halben, Zaghaften und Unklaren", wie sie schon ihn nennen, zu Feuerbach wenden, der hier ins Schwarze getroffen und ohne Umdeuten und Bedenklichkeit das wahre Resultat dieser Richtung ausgesprochen haben soll; und so wird man sich vorerst darüber auch unter seinen eigenen Werken an seine letzte Schrift: „Das Wesen des Christenthums" (Leipzig 1841) zu halten haben.

Trotz dieser willigen Anerkennung seiner Consequenz können wir jedoch die eigentliche That dieses Werkes weit weniger in seine theoretischen Vorzüge setzen — es wird sich vielmehr alsbald seinem theoretischen Fundamente nach als sehr oberflächlich und unzureichend erweisen — als in die grosse Offenheit und, so zu sagen, die negative Gewissenhaftigkeit, welche es an den Tag legt. Was seinem Urheber auch fehlen mag zum echten Philosophen, eigentlicher Tiefsinn, gelassenes Forschen, Stille des Gemüths und harmonische Bildung: Eine und zwar eine sehr achtungswerthe Seite fehlt ihm neben seinem Scharfsinne nicht, die Stärke des Charakters, die es verschmäht, bei irgend einem Halben und Unentschiedenen stehen zu bleiben. Hat eine solche Charakterfestigkeit dabei noch die Eigenschaft, auch in der Theorie leicht einseitig und eigensinnig sich abzuschliessen, also den Vortheil, in ihrer Zuversicht durch Erwägung der

Gegengründe nicht beunruhigt zu werden: so kommen Werke zur Ausführung, dergleichen das bezeichnete ist, — das wenigstens einer entschiedenen Wirkung nicht verfehlen kann: es muss seiner Ansicht den Sieg verschaffen, oder sie in ihrer ganzen Blösse zeigen und für immer stürzen.

Die allgemeinen Principien desselben, mit denen seine weitern Consequenzen stehen oder fallen, lassen sich auf folgende Sätze zurückführen:

Der Mensch ist dadurch von der Natur und vom Thiere verschieden (Erster Abschnitt: „Das Wesen des Menschen im Allgemeinen", S. 1—17), dass das Thier nur als Einzelnes, Individuum, Gegenstand seiner selbst zu werden vermag; deshalb hat es blos ein einfaches, zugleich sinnliches Leben. Der Mensch dagegen führt ein zweifaches Leben, ein äusseres und ein inneres; ein inneres, weil er zugleich Bewusstsein ist, Bewusstsein im prägnanten Sinne, nämlich des Allgemeinen in ihm, seiner Gattung und darum seiner Wesenheit. Die Gattung aber, die wahrhafte Menschheit im Menschen, ist die Vernunft, der Wille, das Herz. Diese sind die eigentlichen Mächte für den individuellen Menschen, die, indem sie ihn beherrschen und beseelen, ihn über die Schranken seiner Einzelheit herausheben. In ihnen liegt das Unendliche seines Wesens. Und so wird schon vorläufig klar, dass die Religion — welche Bewusstsein des Unendlichen im Menschen ist — eben damit nichts Anderes sei, denn nur das Bewusstsein von dieser Unendlichkeit seines eigenen Wesens.

Aber der Mensch ist Nichts ohne Gegenstand (S. 6). Als Subject kann er sich nur dadurch (bekanntermassen) zum Bewusstsein kommen, dass er eine Objectivität sich entgegensetzt. Nun hat er aber — diesen Satz muss man dem Raisonnement des Verfassers hier stillschweigend einschalten — gar kein wahrhaft Objectives; deshalb ist er genöthigt, sein eigenes (jedoch allgemeines) Wesen aus sich herauszuwerfen und als Gegenstand sich gegenüberzu-

stellen, um daran überhaupt sich zum Selbstbewusstsein zu kommen. Der Gegenstand, auf den sich ein Subject nothwendig bezieht, ist nichts Anderes, als das eigene, aber gegenständliche Wesen dieses Subjects. Auch die sinnlichen Gegenstände sind, inwiefern sie ihm (dem Menschen) Gegenstände werden, Offenbarungen seines Wesens.

Mit diesen Sätzen, besonders dem letztern, schienen wir durch Feuerbach auf einen subjectiven Idealismus eingeschränkt zu werden, wenn wir uns nicht der spätern Ausführungen des Buchs erinnerten. Es existirt eigentlich blos Natur; der Mensch ist nur das Bewusstsein der Natur, nichts von ihr irgend Verschiedenes (S. 135, 136), und die Vernunft in ihm ist nur die Wahrheit, das Licht der Natur: die zu sich selbst gekommene, in integrum sich restituirende Natur der Dinge (S. 382). Hiermit soll daher jenes falsche oder leere Objectiviren nicht von den sinnlichen Dingen, nur von dem Gotte gelten, den wir durch die bezeichnete nothwendige Selbstillusion aus uns herauswerfen, während wir selbst, unser Wesen, es ist, welches dies eigene Spiegelbild aus sich objectivirt. Feuerbach's „Zärtlichkeit gegen die sinnlichen Dinge“, wie Hegel einmal es nennt, lässt nicht diese zu Grunde gehen in dem Selbstobjectivirungsprocesse des menschlichen Bewusstseins, wohl aber Gott. Hier weht uns schon ein Hauch des Empirismus an, der uns aus einem so stolzen philosophischen Selbstgefühle, wie der Verfasser es hegt, doppelt unerwartet wäre, wenn sich im weitern Verlaufe nicht finden würde, zu wie dürftiger Selbstgenüge er auch sonst dasselbe herabgestimmt hat.

Indem jedoch solchergestalt alle gegenständliche Macht für den Menschen immer nur die Macht seines eigenen Wesens sein soll: können auch sein Denken, Wollen, Fühlen (sein „Herz“), welche als unendliche Mächte über ihn, als einzelnes Gattungswesen, hinausragen, nicht auf endliche, beschränkte Weise ihm zum Bewusstsein kommen.

Jede solche Beschränkung beruhte auf einer Täuschung, weil darin das Individuum mit der Allgemeinheit, mit dem absoluten Wesen des Individuums verwechselt würde. Nur dadurch vielmehr kann das Individuum sich seiner, als Individuum, bewusst werden, dass ihm, im Gegensatze mit dieser Individualität, die Unendlichkeit der Gattung Gegenstand wird: „die Schranke eines Wesens existirt nur an einem andern Wesen ausser und über ihm“: der alte Hegel'sche Satz, nur in sein absolutes Gegentheil und in seine Parodie umgewendet, dass, indem sich der Mensch als endlich, beschränkt weiss, er damit schon über seine Schranke hinaus ist, diese nur sein eigenes Wesen negirt, und eben dadurch das Unendliche, Gott, in sich bejaht. Umgekehrt folgert Feuerbach aus jener Prämisse, was weder an sich selbst jemals folgen könnte, noch in diesem Zusammenhange anders denn als Werk reiner Selbstbeliebigkeit betrachtet werden kann. Statt seinen eigenen Worten nach zuzugeben, dass das sich als endlich Wissen des menschlichen Bewusstseins, im Denken wie im Gefühle seiner selbst, mit Nothwendigkeit seine Beziehung zu einem andern, unendlichen Wesen „ausser und über ihm“ setze, dass es nur in diesem, dem ihm immanenten, seiend, nur in diesem sich denkend und fühlend, sich seiner selbst, als eines Endlichen, bewusst werden könne, — statt dieser längst festgestellten und wol auch, so lange Philosophie bestehen wird, nicht wankend zu machenden Folgerung sich zu unterwerfen, gefällt es ihm, gerade das Umgekehrte zu schliessen: in ihr soll gerade der Grund der bezeichneten Illusion liegen, wodurch der Mensch sein unendliches Wesen auf ein anderes, gar nicht existirendes, ausser ihm überträgt. Eben darum soll es mit dem „Unendlichen ausser dem Menschen“ Nichts sein, weil er es denken und fühlen muss, und weil sein Denken und Fühlen doch auch unendliche sind!

Was bedeutet nun aber diese „Unendlichkeit“ des

Denkens und Fühlens? Ohne Zweifel auch nach Feuerbach doch nur den unendlichen Gehalt derselben, eben die ihnen immanente Idee des Absoluten. Nur dadurch also, weil diese im Denken und Fühlen des Menschen gegenwärtig ist, nur weil er an ihr, entweder unmittelbar (oder unreflectirt, im Religionsgefühle) oder selbstbewusst und ausdrücklich (im speculativen Denken) sein eigenes Wesen negirt, es als das nicht Unendliche setzen muss, hat er selbst Theil an der Unendlichkeit. Hiernach besteht das Unendliche, Ewige am Menschen darin eben, sein Wesen als das, was es ist, als endliches zu setzen, die Selbstillusion der Absolutheit seines Wesens aufzuheben; — nach Feuerbach umgekehrt darin, die Illusion seiner Endlichkeit vielmehr zu vernichten, sein Wesen als unendliches, als die Gottheit, zu bestätigen. Und wenn das unmittelbare Gefühl und Bewusstsein, wenn ebenso alles speculative Denken bisher das directe Gegentheil davon behaupteten, so ist es die Sache seiner Philosophie, die Menschheit über diesen theoretischen und praktischen Grundirrthum aufzuklären: das Wesen des Menschen selber ist Gott; — eine Bestimmung der Philosophie, welche ebenso unaussprechlich oberflächlich nach ihren Prämissen, als bisher unerhört ist.

Hiermit ist bis auf den Grund beleuchtet, wie es um das Princip der ganzen Ansicht steht: dass „das Denken und Fühlen des Unendlichen eben darum nur dem Denken, dem Fühlen seiner eigenen Unendlichkeit, des Denk- und Gefühlsvermögens, gleich sei“. Das gerade Gegentheil ist wahr: nicht ist das menschliche Denken, Fühlen an sich unendlich — was ohnehin immer eine schiefe oder unbestimmte Behauptung bliebe —, sondern es trägt in sich die nothwendige Beziehung auf „ein Unendliches ausser oder über ihm“, an welchem es seiner Endlichkeit bewusst wird. Dennoch beruht Feuerbach's ganze Religionstheorie auf der willkürlichen Umkehrung dieses Satzes. Bekanntlich hat die Religion ihren Ursprung

im Gefühle; die Deduction ihres Begriffes lässt Feuerbach daher auf das Leichteste folgendergestalt verlaufen. Der Gegenstand des Gefühls ist, laut obiger Grundprämisse, das sich gegenständlich gewordene Gefühl, wie Gegenstand der Vernunft die sich gegenständliche Vernunft ist. Wird nun z. B. das Gefühl durch Musik angesprochen, so ist dies ein Monolog des Gefühls, ebenso wie, wenn die Vernunft philosophirt, dies ein Monolog der Vernunft ist. Da nun das Gefühl das Organ der Religion ist, so ergibt sich daraus, dass Gott nichts Anderes sein kann, als „das reine, das unbeschränkte, das freie Gefühl". Das Gefühl projicirt seine Unendlichkeit aus sich heraus, als Gott; so entsteht Religion: aber mit Gott sich zu beschäftigen meinend, hat sie doch wahrhaft Nichts, als sich selbst; Religion ist nur der Monolog des unendlichen, freien Gefühls mit sich selber.

Dies ist aufs Vollständigste die psychologische Ableitung des Religionsgefühls, dies die ganze Stütze einer so zuversichtlich verkündeten Theorie, — über die wir kein Wort hinzusetzen! Denn in der That konnte Referent kaum seinen Augen trauen, als er den in der Kritik fremder Ansichten so scharfsichtigen Verfasser sich mit solchen Aermlichkeiten genugthun sah, deren Blösse aus ihrer Darstellung selber hervorblickt. Er musste wiederholentlich die Belege prüfen, um sich zu überzeugen, ob er nicht misverstanden oder zu wenig hineingelegt habe, um gewiss zu werden, dass nichts mehr oder Anderes in dem Funde enthalten sei, worauf man so Gewaltiges sich zugute thut. Aber selbst wenn wir das Princip ihm zugeben wollten, so würde doch die Leerheit und Ohnmacht desselben sich bei jeder nächsten Folgerung verrathen. Ist Religion ebenso nur ein Monolog des Gefühls mit sich selbst, wie es im Gefühle stattfindet, „wenn dies durch Musik angesprochen wird": so ist das vom Verfasser gewählte Beispiel in der That das selbstwiderlegendste, welches er finden konnte. Es muss also,

auch nach seinem Geständnisse, durch ein Aeusseres, Objectives, dem Gefühle erst die Erregung zu Theil werden, durch welche allein „sein Monolog mit sich selbst“ möglich wird; und ohnehin, dächten wir, hat jede gründliche psychologische Theorie über das Gefühl auf einem solchen Objectiven, Erregenden für dasselbe zu bestehen. Ein von keinem Objectiven angeregtes Sichfühlen ist aber kein Gefühl, weder ein endliches, noch ein unendliches; es wäre nur ein inhalts- und fühlloser „Monolog“ des abstracten Ich mit sich selbst, — ein blosses, zugleich widerspruchsvolles Phantasma!

Kann es nun mit dem Monologe des religiösen Gefühls sich anders verhalten? Soll es — und wie soll es im Stande sein, so leer und ledig aus sich selbst die religiösen Stimmungen hervorzubringen, deren specifische Gewalt, deren tief eindringende Intensität ohnehin die volle Aufmerksamkeit der Psychologie auf das Objective lenken muss, das so gewaltige, so durchaus einzige und unvergleichbare Wirkungen in unserm Gemüthe erregt? Soll es darum möglich sein, weil das religiöse Gefühl zugleich „das reine, unbeschränkte, freie“ ist? Aber eben deshalb, weil es hier nicht mehr mit sinnlich unmittelbaren Objecten und Erregungen zu thun hat, muss das Objective, welches auch im Religionsgefühle als Erregendes so gewiss vorhanden ist, als überhaupt Gefühle ohne objective Erregung ein Widerspruch wären, — ein Unsinnliches, Ewiges und Unendliches sein. Das religiöse Gefühl trägt in sich selbst die Bewährung des Objectiven, durch das es erregt wird —: dies Objective kann zugleich, selbst psychologisch beurtheilt, um des durchaus Eigenthümlichen seiner Gefühlserregung willen, mit Nichts verglichen werden, was endlicher oder menschlicher Weise auf das Gefühl einwirkt; und auch darum vermöchte es nicht „das unendliche Wesen des Menschen“ zu sein, dessen Gefühl sich erweislich ganz anders ausprägt. Diese blos

andeutenden Betrachtungen genügen hier vollständig, um auf das richtige Verhältniss hinzuweisen. Ist Feuerbach über dies Alles entgegengesetzter Meinung — wohlan: so erweise er dieses durch eine völlig und von Grund aus umgestaltete Theorie vom Gefühle: er hat nicht nur die bisherige Logik und Religionsphilosophie, sondern ebenso die Grundfesten aller wissenschaftlichen Psychologie umzustürzen —, was wir abwarten wollen.

Und ferner: der „Monolog der Vernunft", des Denkens, in sich selbst ist das Philosophiren; das Erzeugniss ihrer Unendlichkeit also, nach des Verfassers Meinung, ohne Zweifel die Wissenschaft, die Philosophie. Diese aber aus sich heraus zu objectiviren, als ein Selbständiges und Unendliches sich gegenüberzustellen und etwa anzubeten, wird der Vernunft, dem Denken nicht einfallen; warum ist doch das Gefühl allein so unglücklich, jenen religiösen Monolog mit sich selbst für ein äusserlich ihm Zugeflüstertes zu halten, und sich auf einer so ungeschickten Selbsttäuschung ertappen zu lassen, zumal da es an sich selbst keineswegs mit dieser seltsamen Doppelsichtigkeit behaftet ist, vielmehr bei sonst gesundem Geisteszustande der Fühlende sehr wohl das subjectiv Erregende vom Objectiven zu unterscheiden vermag? Ist also nach Feuerbach die Religion nichts Anderes, als eine universal gewordene Verrücktheit des Gefühls, ein „Traum" (S. 278), die fixe Idee desselben, sich da eine Realität einzubilden, wo Nichts ist: so ist er uns, um der Seltsamkeit und Allgemeinheit dieser menschlichen Monomanie willen, durchaus eine triftigere Erklärung schuldig, warum sie dennoch so hartnäckig ist, dass sie sich aller Wahrscheinlichkeit nach selbst von seinen so derben Angriffen nicht wird verscheuchen lassen.

Dies übel gestützte und leicht gezimmerte theoretische Gerüst wird nun dennoch für tüchtig befunden, um den Hauptsatz des zweiten Abschnittes: „vom Wesen der Religion" (S. 17—36), und so des ganzen Werkes, darauf

zu gründen; der, wenn er wahr wäre, oder durch so schlecht bewährte Gründe erwiesen werden könnte, eine Umwälzung in allem Denken, Wollen und Bestreben der Menschen hervorbringen müsste, vor der die frühern geistigen Revolutionen insgesammt in Nichts verschwinden würden. So aber könnte man billig erstaunen, nicht minder über die Schwäche des Apparates, durch welchen diese umstürzenden Wirkungen hervorgebracht werden sollen, als über die Keckheit, mit welcher dies Resultat dennoch als ein schon vollbrachtes und glücklich geleistetes angekündigt wird.

Jener Hauptsatz und damit der fernere wesentliche Inhalt des Buches lässt sich nämlich in die kurzen Worte zusammenfassen: Religion, Bewusstsein des Menschen von Gott, ist das Bewusstsein des Menschen von sich selbst in seinem Wesen. Das Göttliche ist nichts Anderes, denn nur, was wir schon kennen lernten, jenes aus uns projicirte Unendliche, das W e s e n des Menschen, von den individuellen Schranken befreit, die es in der e i n z e l n e n Existenz hat, und deshalb vorgestellt und verehrt, als ein von ihm Unterschiedenes, ohne dass der Mensch, in einer e i n z e l n e n Religion befangen, dessen gewahr wird. Erst wenn er sich von einer bestimmten Religion losmacht und auf sie zurückblickt, wird er inne, dass er wenigstens in ihr nur sein eigenes Wesen angebetet habe: die Religion freilich, in welche er unmittelbar eingekehrt ist, nimmt er davon aus, und erst die Philosophie befreit ihn gründlich von der gesammten Täuschung.

Dies wäre der alte Satz, dass der Mensch Gott nach seinem Bilde und nach seinem Herzen (Bedürfnisse) gestalte, dessen historische und psychologische Wahrheit im Einzelnen nicht zu bestreiten ist. Indem ihn jedoch der Verfasser um eine Strecke weiter ausdehnt, wird er falsch, wird ihm dieselbe Willkür aufgedrückt, die wir auch im Vorigen rügen mussten. W o hätte nämlich die Menschheit, von einer Stufe des religiösen Bewusstseins zu einer höhern steigend, entdeckt

oder geurtheilt, dass sie auf der vorigen unbewusst nur ihr eigenes Wesen angebetet habe? Und wie wäre auch nur möglich gewesen, etwa am Sternen- oder Thierdienste, oder an der Anbetung der Naturkräfte diese nachträgliche Entdeckung zu machen, die, wie abgöttisch auch immer, doch das Specifische der Religion nicht verleugnen, ein Uebermenschliches im Angebeteten zu glauben, und so auch in dieser Gestalt weit über dem ekelhaften Anpreisen der Selbstvergötterung stehen? Oder hätte etwa das Christenthum, dem auch der Verfasser die Eigenschaft nicht absprechen kann, die geistigste, vorgeschrittenste Religion zu sein, es bis zu dieser richtigen Einsicht gebracht über seine beiden grossen Vorgänger, das Judenthum und Heidenthum? Auch Paulus in dem bekannten Ausspruche über das Heidenthum (Röm. 1, 25) weiss diesem nur vorzuwerfen, dass es mehr das Geschöpf als den Schöpfer, keineswegs aber das eigene menschliche Wesen angebetet habe. Wo ist also der historische oder vollends der psychologische Beleg zu jener Behauptung?

Aber das Schlimmere ist noch zurück. Hat es mit der Religion wirklich die Bewandtniss, dass es in ihr nur das durch Selbsttäuschung aus uns herausgesetzte eigene Wesen ist, welches wir anbeten: so wird um so unbegreiflicher, wie wir überhaupt nur zur Idee eines Absoluten gelangen und zugleich die Nöthigung haben, uns selbst diesem Absoluten gegenüber zu verneinen, als das Nichtabsolute zu setzen? Die Unhaltbarkeit von des Verfassers psychologischer Erklärung haben wir gezeigt; hier handelt es sich von der metaphysischen Begründung. Auch übergeht er diesen Punkt keineswegs, nur wendet er ihn sogleich in eine scharfe Polemik gegen diejenigen Theologen um, welche zwar die eigenschaftlichen Bestimmungen, die von Gott aufgestellt werden, für eine blos subjective Auffassungsweise desselben erklären, aber um so mehr auf der Realität des Wesens bestehen, welchem diese Prädicate beigelegt werden. Hier

zeigt er die Inconsequenz, einerseits eine Unerkennbarkeit Gottes, andererseits sein blosses Dasein zu behaupten, indem folgerichtig in der Verneinung sämmtlicher Prädicate auch die Verneinung des Subjects bestehe. Dieser Einwurf — der übrigens jenen Theologen keineswegs zuerst vom Verfasser gemacht worden ist — mag allerdings für ihren Standpunkt eine Gefahr enthalten, und wir überlassen ihnen, wie sie sich darüber mit Feuerbach abzufinden gedenken; zwischen ihm und uns ist von der metaphysischen Bedeutung und Objectivität der Idee des Absoluten überhaupt die Rede. Hier handelt es sich um die einfache Alternative: ob die Idee des Absoluten für das willkürliche Gemächt menschlicher Einbildung zu halten sei oder ob sie nothwendig und unabtreiblich unserm Bewusstsein innewohne? Und hier ist Feuerbach das Uebelste begegnet, was ein Speculativer sich nachsagen lassen kann: die Idee Gottes wird ihm zu einer Vorstellung ganz nur empirischen Werthes, welche man, gleich andern zufällig entstandenen Einbildungen, und ebenso leicht durch ein paar kräftige Versicherungen wieder aus dem Bewusstsein verscheuchen könne —: ganz unbegreiflich für einen Mann, der sich früher zu Hegel bekannte, und der von dorther wenigstens aus Erinnerung wissen müsste, was allenfalls geht und was nicht, und wo die speculativen Barbarismen schlechterdings anfangen!

Dies nun zu widerlegen und die wahrhafte Apriorität, Vernunftallgemeinheit und Realität der Idee Gottes hier noch erweisen zu wollen, wäre höchst überflüssig: wie der Verfasser mit seiner schon beleuchteten Theorie vom Gefühle die ganze Psychologie auf allen Stadien ihrer Entwickelung gegen sich hat, so zeugt die Speculation von Platon und Aristoteles bis auf Kant und Hegel — auch Kant ist hier ausdrücklich gegen ihn zu nennen — mit Einem Munde wider denselben; ja nur dadurch existirt Speculation, im Unterschiede von Empirismus, dass sie erkennt und beweist, wie die Idee des Absoluten, da sie schlechthin nicht aus

dem Gegebenen, Empirischen herrühren kann, eine ursprüngliche, grundnothwendige, mithin nicht eine blosse Selbstillusion sei. Es ist fürwahr auch dagegen gethan, dass sich unser Selbstbewusstsein in seinem Erkennen oder in seinem Selbstgefühle oder im Wollen als Absolutes setze, ohne in Selbstwiderspruch zu gerathen und sich gerade aufzuheben. Der Process der Selbsterkenntniss, des Rückgehens in sein „Wesen" zeigt dem Menschen nach dem übereinstimmenden Resultate aller Philosophie das directe Gegentheil dessen, was der Verfasser behauptet: er muss sein „Wesen" gerade als nicht absolutes begreifen, einem andern, dem wahren Absoluten gegenüber, dessen Idee ihm damit so gewiss wird, wie er und seine Nichtabsolutheit es sich selber ist.

Doch die Grösse und Gewaltsamkeit dieser wissenschaftlichen Paradoxien legt uns gewissermassen die Verpflichtung auf, sie aus sich selber zu erklären, den subjectiven Schein wenigstens begreiflich zu machen, welcher dem Urheber ihre Unhaltbarkeit verdecken konnte. Dieser Schein erklärt sich auch vollkommen, wenn wir auf den Ursprung seiner Ansicht zurückgehen, und darin läge auch für den Verfasser ein Mittel, von dem verzweifelten Extreme, in welches ihn sein Zorneifer gegen den Theismus hineingebannt hat, sich wieder frei zu machen und in den Verband mit der Speculation zurückzukehren. Es ist der einzige Weg wissenschaftlicher Wiederherstellung für ihn.

Es bedarf nämlich kaum der Erinnerung, dass die naturalistische Gestalt des Pantheismus, auf welche Feuerbach von Hegel aus zurückgefallen ist, auch die Grundprämisse zu jenen extremen Folgerungen, ja ihre Entschuldigung enthält. Die „Natur" ist ihm Alles, und der Mensch, der „Geist", nur die zum Bewusstsein erhobene Natur. So kann die Wahrheit des Geistes nur darin bestehen, mit der Natur eben übereinzustimmen: die Wahrheit dieser Identität ist nur die Identität der Natur mit sich selber; — Alles wird Naturlehre (vgl. S. 314).

Die Natur ist ihm daher auch Princip der rechten Ethik und Religion: für beide gibt es nichts Höheres, Wahreres, als der Stimme der Natur zu folgen, und die echte Philosophie hat den Menschen auf diesen Pfad zurückzuführen: dies ist der Anfang zu einem neuen Leben der Menschheit, zu ihrer Wiedergeburt, wodurch sie, die Anforderungen eines leeren Jenseits aufgebend, ihr Diesseits zum Himmel, die Gegenwart zum allgenügenden Dasein erheben soll. Der Glaube an das Jenseits in jeder seiner beiden Gestalten, was eben die falsche Religion ist, muss daher ausgerottet werden: denn sie beruht auf der doppelten Täuschung, dass das Absolute mehr als Natur, und das menschliche Wesen ein höheres als das der Natur sei. Sie ist daher der Traum, in dem unsere eigenen Vorstellungen als Wesen ausser uns erscheinen (S. 278). Aber sie ist kein unschädlicher Traum, dem man, wie einer unschuldigen Täuschung, die Menschen überlassen könnte, sondern der verderblichste, den es gibt, weil er uns mit dem supranaturalistischen Dünkel und Lügengeiste erfüllt und gleich einem Vampyr unsere besten, auf das Diesseitige zu richtenden Kräfte wegsaugt (S. 371, 372). An ihre Stelle hat die wahre Religion zu treten, die, wie die wahre Wissenschaft nur Naturlehre sein kann, auch die Natur zu ihrer Grundlage und leitenden Stimme macht. Deshalb ist das höchste Wesen, welches der Mensch glauben, fühlen und denken kann, das Wesen des Menschen selbst —, denn er ist das höchste Erzeugniss der Natur, das Selbstbewusstsein derselben oder Gottes von sich selbst —: Theologie ist nur Anthropologie —; die wahre theoretische Aufgabe des Menschen daher, sich selbst zu erkennen; denn in sich hat er alle Wahrheit, das Geheimniss und den Schlüssel aller Dinge —: die eigentlich praktische Aufgabe, worin eben die wahre Religion besteht, ist es, sich natürlich-menschlich zu vervollkommnen. Das Höchste aber ist die Liebe, die unbedingte und ungetheilte Liebe des Menschen

zum Menschen: sie ist die Einheit von Ich und Du. Liebe aber mit Verstand, und Verstand mit Liebe ist Geist (S. 79). Höheres aber, als Geist zu sein in diesem Sinne, kann dem Menschen nicht beschieden werden; Religion ist Liebe zur Menschheit, von klarer Verstandeseinsicht durchdrungen, Arbeit im Dienste der Idee; Begeisterung für dieselbe und Aufopfern aller individuellen Interessen für die Verwirklichung derselben —: eine Seite, welche besonders Feuerbach's journalistische Nachfolger ins Licht gestellt haben.

Hiermit ist, wie vorher schon für die Speculation, so auch für das religiöse Gefühl jeder Dualismus verschwunden: der Mensch, die Menschheit, ist der sich ins Selbstbewusstsein setzende und so in ihr sich verwirklichende Gott. Welchem du daher, nach der falschen Religion, als einem dir Aeusserlichen, dich unterwerfen solltest, zu dem du etwa, als zu deinem Gotte, betest, das bist du selbst, der Genius deines Lebens, die in dir sich verwirklichende concrete Idee. Jenes Jenseitige, das du theils als freiwirkenden, menschenähnlichen Geist über den Wolken verehrtest, theils als Natursubstanz, Seele des All, Weltgeist, dir gegenüber, dich in ihm befasst, wähntest: hast du in dich selbst hineinzuversetzen. Der geistige Grund deines eigenen Lebens, die Idee, wie sie sich in dir verwirklicht, wie sie sich unbedingt verwirklichen soll, ist dein Gott; denn sie ist, was dir allein Existenz, Werth und Bedeutung gibt. Jene speculative Idee eines Absoluten, könnte daher Feuerbach sagen, ist eben das πρῶτον ψεῦδος, das Grundgebrechen, von dem man die Menschheit heilen muss, welche in ihr nur das Wesen der Natur und ihr eigenes hypostasirend über sich hinaus- und sich gegenüberstellt. Recht gut in der Behauptung; aber jener leidige Zirkel in dem Erweise ist damit immer noch nicht hinweggeschafft!

Dies ist der vollständige Umriss der Feuerbach'schen Religionslehre und Philosophie nach ihrer Stärke und Schwäche, zugleich befreit von den mancherlei kleinen

Widersprüchen und von den zahllosen Wiederholungen, in welche der polemische Eifer seine Darstellung in dem angezeigten Werke hat gerathen lassen. Man hat sehr Unrecht, wenn man die ihr zu Grunde liegende Gesinnung der Unmoralität beschuldigt —, der Irreligiosität muss man es, d. h. der Aufhebung des specifischen Begriffs und Bewusstseins der Religion —: sie hat zwar keinen Cultus mehr, aber doch ein über die persönlichen Interessen hinausgehendes, die Person einem Höhern, dem höhern Selbst, opferndes Bewusstsein; sie kann ihr Opfer, ja ihr Märtyrerthum haben, indem die unbedingte Verfolgung der Idee oft genug die Aufopferung aller persönlichen Interessen zur Pflicht macht.

Endlich ist nicht zu leugnen, dass diese Theorie, obgleich auf einer höchst unzulänglichen speculativen Weltansicht gegründet, oder vielleicht eben deshalb — nur die Consequenz von dem ausspricht, was ein guter Theil der Weltwirkenden, und nicht selten gerade der unbedingtesten und tüchtigsten, praktisch übt, ohne sich des Princips davon klar bewusst zu sein. Ihnen ist eben ihre ganze Religion und Idealität das unverdrossen pflichtmässige Handeln im Dienste ihres Berufes; ihre einzige Begeisterung, darin „den allgemeinen Fortschritt" zu befördern und in diesem Sinne die „Apotheose" der Menschheit vollenden zu helfen. So ist, was jene Philosophie als neues Theorem verkündet, praktisch bei diesen schon längst vorhanden, und diese wären bisher somit die einzig echten Philosophen gewesen. Jedoch werden sie sich dabei weder auf bestimmte Weise klar über die theoretischen Prämissen, welche ihrem praktischen Verhalten über religiöse Angelegenheiten zu Grunde liegen, noch kommen sie nach der entgegengesetzten Seite hin bei sich zur Entscheidung, ob dies allein ihrem tiefsten Geistesbedürfnisse genüge, ob ihnen hiermit jedes Räthsel ihres Innern gelöst, jede Erscheinung der natürlichen wie der geistigen Welt vollgenügend erklärt sei, ob endlich nicht

die furchtbarste Verödung ihr Inneres ergreifen müsste, wenn sie auf diesem Wege principiell mit sich einig werden wollten? Sie leben, wie so Viele auch von denen, die sich Religiöse nennen, in jenem unentschiedenen Dahingestelltseinlassen, das es mit sich selbst weder zur theoretischen Krisis, noch zur entscheidenden Lebensprobe bringen kann.

Da ist nun jene einfache, unerbittlich klare Offenheit Feuerbach's in jedem Sinne förderlich, welche ohne alle Beschönigung das letzte Ergebniss dessen ausspricht, was wir im praktischen Bewusstsein schon lange bei Vielen gesehen haben: der wahre Gott sei der geistige Beruf und seine Pflicht, die einzige Religion die treue Hingebung an die allgemeinen Interessen des Staats und der Menschheit, oder mit vornehmerem Anklange, „die Gewissenhaftigkeit gegen die Idee“: die höchste Verwirklichung derselben, die wahre Kirche, sei die Staatsgemeinschaft, die politische Freiheit das wahre Ziel derselben und das jüngste Gericht, wie zugleich die Verwirklichung der neuen Zeit und Gegenwart des Himmelreichs. Nach dieser Seite hin haben die angeführten journalistischen Artikel das Glaubensbekenntniss der neuen Religion vervollständigt und in geschwätzigster Popularität nach allen Seiten hin verbreitet.

Wir haben hiermit den kürzesten Ausdruck für diese halbverworren in vielen Köpfen gährenden Vorstellungen erhalten; und wozu sich fortan auch Jeder bekennen möge, ob zum Cultus des Staats, als des „absoluten Zwecks“, oder zu dem einer universalen Kirche, als dem Ziele des Staats selbst —, es ist ihm gleicherweise unmöglich gemacht, über die Anfangsprincipien, wie über deren letztes Ziel, theoretisch schwankend oder praktisch unklar zu bleiben. Der Mittelpunkt dieser Weltansicht muss daher widerlegt, oder sie muss mit dem Gefolge aller ihrer praktischen Consequenzen angenommen werden. Auch über diese Consequenzen bis ins Einzelne hinein lässt sie uns keineswegs in Zweifel. Erst diese Religion der Sittlichkeit, sagt sie

(„Deutsche Jahrbücher“, December 1841, Nr. 153 fg.), erst die volle und rücksichtlose Hingabe des Einzelnen an die Freiheit und an die Gestaltung der Idee, wird die Reformation der Menschheit und ihre wahre Erlösung vollenden. Hiermit ist dann aber auch die alte dualistische Religion, das Christenthum, völlig abgethan, und jeder Versuch, dasselbe zu restauriren, muss nothwendig mislingen und an ihre Stelle die neue Religion des Diesseits treten, deren Gott gleichfalls der Geist, aber nicht als transmundaner, sondern die ewig gegenwärtige, als das natürliche und geistige Universum ausgelegte Idee ist. „Dies Evangelium ist aber zugleich Inhalt der Philosophie und Ergebniss ihrer absoluten Wahrheit, in welcher die alte Religion widerlegt, ihre falschen Illusionen zerstört werden. In Wahrheit handelt es sich also gar nicht mehr, wie Hegel diesen Gegensatz stehen liess, von Philosophie und Christenthum, sodass dieses nur in Form der Vorstellung enthalten soll, was jene in gereinigtem und vermitteltem Bewusstsein besitzt, sondern davon, dass jene Vorstellung, als absolut falsch und unter keinem Gesichtspunkte haltbar, ganz aufzuheben und an ihre Stelle das philosophische Bewusstsein zu setzen ist: es handelt sich um die Wahl zwischen Philosophie oder Christenthum —, oder allgemeiner zwischen Freiheit und Restauration.“

Hiermit ist Hegel's Philosophie in ihrem ersten unmittelbarsten Hervortreten ebenso überschritten, als in ihre Wahrheit gesetzt und zur Praxis gebracht. „Wenn jetzt die Autonomie des Geistes wirklich absolut genommen und die metaphysische Freiheit als die weltbildende Macht wird: so ist dieser Unterschied so positiv und so gross, dass es keine andere Möglichkeit gibt, die Welt vom Untergange in geistige Fäulniss und praktische Knechtschaft zu retten, als die Erhebung des neuen Princips in das allerentschiedenste und klarste Selbstbewusstsein unserer Mitwelt. Hegel und die Auslegung des Fichte'schen Princips, des Ich, zur

Dialektik des endlichen und absoluten Geistes und deren Einheit im (individuellen) Selbstbewusstsein" ist dies Princip. „Hegel steht mit dieser Auslegung des absoluten Geheimnisses" (! — des Geheimnisses, dass überall ein Weltgeheimniss nicht da sei, mit der Auslegung der absoluten Plattheit!) „zu seiner Zeit noch isolirt da — seine Schüler verstehen ihn nicht" — (das sind gerade die tiefern und echten, die ihn nicht so verstehen wollen) — „und er selbst wagt es noch nicht, sich ganz zu verstehen und die ungeheuere Differenz des neuen Princips in allen Collisionen anzuerkennen, d. h. praktisch das zu sein, was er theoretisch schon ist" (a. a. O., S. 619, 620).

Da drängt sich zunächst nun die Bemerkung auf über die ungemeine Rohheit des ganzen Princips, auf welches Feuerbach noch einmal Religion und Sittlichkeit gründen will: der Stimme der Natur zu folgen. Auch hier könnte es scheinen, als wolle er aller durch Hegel gewonnenen gemeinsamen Bildung ausdrücklich absagen. In der That ist nämlich die Mahnung, im Religiösen und Sittlichen zur „Natur" zurückzukehren, ganz gleich der von Hegel nachdrücklichst perhorrescirten Weise, das Sittliche und die Religion nur im Herzen, in der Form des Gefühls oder der Empfindung besitzen zu wollen, und möge Feuerbach den Verweis, den sein Beginnen verdient, trotz des Tadels, den er selber (S. 312) um dieser Naturverachtung willen gegen Hegel ausschüttet, mit den Worten dieses Philosophen entgegennehmen, die jetzt auch ihm gelten.

„Es ist freilich richtig, zu sagen, dass vor Allem das Herz gut sein müsse. Dass aber die Empfindung und das Herz nicht die Form sei, durch die Etwas als religiös, sittlich, wahr, gerecht u. s. w. gerechtfertigt sei, und die Berufung auf Herz und Empfindung entweder ein nur Nichts Sagendes oder vielmehr Schlechtes Sagendes sei, sollte für sich nicht nöthig sein erinnert zu werden. Es kann keine trivialere Erfahrung geben als die, dass es gleichfalls böse,

schlechte, gottlose, niederträchtige und so fort Empfindungen und Gefühle (Stimmen der Natur) gibt." — „In solchen Zeiten, wo das Herz und die Empfindung (obige Stimmen der Natur) zum Kriterium des Guten, Sittlichen und Religiösen von wissenschaftlicher Theologie und Philosophie gemacht wird: wird es nöthig, an jene triviale Erfahrung zu erinnern; ebenso sehr, als es heutigestags nöthig ist, überhaupt daran zu mahnen, dass das Denken das Eigenste ist, wodurch der Mensch sich vom Vieh unterscheidet, und dass er das Empfinden (eben jene Naturstimmen) mit diesem gemein hat." *)

Diesem „Vieh" scheint nun Feuerbach durch sein Naturpredigen den Menschen beinahe gleichstellen zu wollen; denn auch das Thier zeigt von Natur die „Sittlichkeit und Selbstaufopferung" für seines Gleichen, welche er dem Menschen als das Höchste empfiehlt: die Thiermutter opfert für ihre Brut das Leben —; und wir wüssten in der That nicht, wie sich dem Principe nach jene Thierliebe von der Liebe und „Aufopferung" des Menschen „für das Du" unterscheiden sollte, die von Feuerbach für die einzige Religion erklärt wird, wenn, was hier als der letzte Aufschluss aller Weisheit uns geboten wird, der Mensch kein wesentlich Anderes ist, denn nur Natur, wenn er, nach seiner höchsten Schätzung, nur der Geist derselben sein soll.

Indem nun diese Lehre in Aussprüchen, wie folgender, culminirt: „Der Mensch ist, was er ist, durch die Natur, so viel auch seiner Selbstthätigkeit angehört —, seid dankbar gegen die Natur" und Vieles dergleichen (S. 239, vgl. S. 136, 314, 370 fg.): könnte Feuerbach selber bei einem Andern dies anders, denn „Gedankenlosigkeit" nennen, wenn er nicht sieht, dass hier in dem vagen Ausdrucke Natur das Doppelte untereinandergemengt wird, was

---

*) Hegel's Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften, 3. Aufl., S. 409, 410.

schon seit Leibniz und seit Kant die speculative Wissenschaft sorgfältig unterschieden hat: die natürliche Unmittelbarkeit, in der wir sinnlich bestimmt uns finden, und die allerdings auch durch allerlei „Stimmen" zu uns redet —, und dass der (übernatürliche) Geist, der wir — leider für Feuerbach! — doch nun einmal sind, als Ursprüngliches auch seine Unmittelbarkeit in uns hat, welche aber nur, in die Form des Geistes, in das Bewusstsein der wahrhaft ursprünglichen Allgemeinheit erhoben, bewusst, d. h. menschlich für uns existirt. Will man nun aus Ignoranz oder Willkür diesen wohlbegründeten Unterschied ineinandermischen: so kann man wol auch alles Vernunftallgemeine, Ursprüngliche unseres Geistes, weil es kein blos Erlerntes oder von aussen Angeeignetes ist —, also das Gewissen, den kategorischen Imperativ Kant's, ferner das theoretisch Apriorische, und die Idee des Absoluten selbst — Natur oder Stimme der Natur in uns nennen, und darauf am Ende läuft der Sinn der Feuerbach'schen Sätze hinaus. Aber wie anders kann man es, als indem man alle Resultate bisheriger Wissenschaft mit Füssen tritt? — und wenn sich ein Theologe solche Begriffsconfusionen hätte beigehen lassen, welches Loos, glaubt man wol, würde die Polemik Feuerbach's ihm bereitet haben?

Einige Züge aus den politischen Lehren dieser Denkart mögen das Gemälde derselben für diesmal vollenden!

Den Franzosen, heisst es („Deutsche Jahrbücher", December 1841, Nr. 155), ist die Welt des Diesseits längst zur Religion geworden, und sie haben grosse, begeisterte Thaten für einen sittlichen Inhalt vollbracht. Franzosen und Engländer stehen unendlich hoch über uns, schon darum, weil jene über unsere alte crasse Metaphysik längst hinaus sind, und die Welt des Diesseits zu ihrer Religion gemacht haben. (Wer hat dies gethan unter den Franzosen und wer bekennt sich zu dieser Doctrin — etwa ihre grossen, die politischen Ideen bei ihnen vertretenden

Staatsmänner, oder die Hefe ihrer Journalistik und vortheilsuchende Intriguanten?) — Diese, die Engländer, weil sie die alte Metaphysik wenigstens bei Seite lassen und den ganzen Erdkreis mit ihrem Handel und ihrer Politik umspinnen. (Bisher ist aber seltsamerweise von Engländern wie Franzosen gerade unsere Metaphysik, so, wie sie ist. nicht, wie jene Redner sie herabzubringen streben, als die wissenschaftliche Stütze eines religiösen Volksbewusstseins. als der grosse und beneidete Vorzug der Deutschen vor ihnen, bezeichnet worden.) Wir dagegen sind eine unsittliche und zugleich heuchlerische Nation, weil wir nicht den Muth haben, uns zu den wahren Consequenzen unserer Metaphysik zu bekennen u. s. w. (S. 618).

Hier lässt der Schreiber seine philosophische Rolle fallen und zeigt sich im Tone eines leidenschaftlichen Parteigängers, der die Regungen persönlicher Erbitterung wegen bekannter Vorfälle uns für ein objectives Urtheil der „Philosophie“ über den Zustand unseres Vaterlandes aufzuführen versucht. Die Philosophie aber — „bin Ich“! Wir wollen Nichts von der selbstverblendeten Thorheit sagen. solche ganz willkürliche Beschuldigungen der Nation gerade dann ins Gesicht zu schleudern, wenn man auf sie wirken, ihr Zutrauen erringen will —, wenn sonst nur Wahrheit und Verstand in ihnen zu finden wäre.

Der Schreiber begehrt, wie man sieht, als die grosse politische That der Selbstwiederherstellung von unserer Nation, dass sie sich Alle wie Ein Mann für den Atheismus erheben und die Altäre der reellen, diesseitigen Interessen aufpflanzen solle. Wir schweigen von der ebenso enormen Lächerlichkeit als Unbesonnenheit dieser Anmuthung; wir beleuchten nur die Gründlichkeit der dabei aufgewendeten „Philosophie“! Es werden als Muster und Aufmunterungsmittel für dieses Unternehmen die beiden grossen politischen Nationen Europas uns vorgehalten — in einem Augenblicke, wo die Staatsgewalt in der einen von

diesen, in Frankreich — (wie in England ohnehin noch immer die Kirche gestellt ist, weiss Jedermann) —, es offenbar für nöthig findet zur Befestigung der Dynastie, dem Klerus einen grössern politischen Einfluss zu gestatten als vorher —; einen Einfluss, welchen in dieser Weise die Geistlichkeit eines guten Theils von Deutschland weder besitzt noch begehrt —; und man könnte dort vor einer Verweltlichung der geistlichen Macht im umgekehrten Sinne besorgt werden, als wie sie der politische Philosoph bei uns einzuführen gedenkt. Muss ihm dies nun nicht bei dem Nachbarvolke noch ungleich detestabler erscheinen, als Alles, was bei uns geschieht und — nicht geschieht? Oder sind ihm auch in Frankreich nur die Republikaner und Communisten die eigentliche Nation und die Musterjünger ihrer und unserer Zukunft?

Ueberhaupt halten wir es für einen tiefen Irrthum aus alter Gewohnheit, welche die ganz veränderten politischen Umstände und die Grundunterschiede in den nationalen Bedingungen nicht hinreichend erwägt —, einen Irrthum, der auch in den politischen Diatriben dieser Partei beständig wiederkehrt —, die gegenwärtigen politischen Zustände Frankreichs noch immer zum Vorbilde zu nehmen, und hoch über die unsern zu stellen, weil die Elemente der letztern noch unentwickelt, aber auch unverderbt sind —, zu einer Zeit, wo die tiefer blickenden Staatsmänner Frankreichs selbst zu zweifeln anfangen, ob ihre Nation auf dem einmal eingeschlagenen Wege in regelmässiger Entwickelung und ohne die gefährlichsten Krisen den Zustand eines sicher befestigten und in allen Theilen ausgebildeten Staatslebens erreichen werde. Dass die welthistorische Aufgabe unseres Volks eine weit tiefere und darum langsamere ist, weil es auch die grosse Frage über das Verhältniss des Staats zur Kirche in ihrer doppelten Form, in der monarchischen wie republikanischen Selbstgestaltung derselben, der ausgebildeten Selbständigkeit des Staats gegenüber, praktisch

zu lösen hat, muss jedem Beurtheiler von etwas umfassenderem Blicke, falls er nur sehen will, von selbst einleuchten. Ebenso wird allem Erwarten nach nur auf deutschem Boden, durch die religiöse und wissenschaftliche Tiefe des deutschen Volks, die Vermittelung der beiden welthistorischen Formen der Kirche zur Einheit, ohne Zerstörung des eigenthümlichen Princips in jeder, zu Stande kommen, was wiederum ein vollständiges wissenschaftliches Verständniss der christlichen Lehre und Kirche voraussetzt. Dies sind die nächsten Ziele, die wahrhaft „geistigen" Interessen, im Gegengewichte gegen das befürchtete Ueberhandnehmen der materiellen, reich, inhaltstief und würdig, eine grosse Nation zu beschäftigen: welches Alles jene Partei freilich leugnen muss, indem sie in ihren Manifesten mit leichter Hand die Eine grosse Wirklichkeit, die Kirche, wie mit dem Schwamme von der Tafel des Existirenden verlöschen will! Wer den Geist seines eigenen Volks, die Gegenwart und Zukunft desselben, in dem Grade misversteht, wie hierin geschehen, der hat damit factisch sein Unvermögen eingestanden, auch den leichtesten und nächsten Zeitfragen gewachsen zu sein, er hat das Todesurtheil seiner geistigen Wirksamkeit unterzeichnet.

Ein anonymer „Philosoph" („Deutsche Jahrbücher", Januar 1842: „Christenthum und Antichristenthum", Nr. 8, 9) gibt endlich noch folgende Erklärung ab über das Verhältniss von Staat und Kirche: Die Kirche hat für den Philosophen alle Bedeutung verloren; er kann nur, will er consequent sein und die eigentliche Bedeutung des gegenwärtigen Moments begreifen, sich der treibenden Idee gewissenhaft unterwerfen, und — nur „seinen Austritt aus der Kirche erklären" (S. 34). „Die Frage, die dabei an den Staat, wie er sich bisher zur Kirche verhalten hat, zurückbleibt, ist kürzlich in die Alternative zusammenzufassen: entweder der Staat vertreibt die Philosophie und die Philosophen auch als vom Staat Abtrünnige aus sich,

wie er dies muss, wenn er, wie bisher, sich mit der Kirche solidarisch verbunden erachtet: oder er muss die Kirche zur blossen Gesellschaft, gleich andern freien Vereinen, herabsetzen, d. h. übrigens nur, sie für das erklären, was sie bereits ist. Einen mittlern Ausweg gibt es auch hier nicht" (S. 35).

Dass sich ein Einzelner privatim von dem Antheil an den Sakramenten, von der Kirchengemeinschaft ausschliesst, ist weder neu, noch erheblich; auch hat der Staat bisher noch nicht, weder katholischer-, noch protestantischerseits, sich sonderlich darum gekümmert. Selbst wenn ein Solcher diesen Entschluss mit seiner Namensunterschrift in den öffentlichen Blättern bekannt machte, so würde man die masslose Arroganz vielleicht belächeln, mit welcher er seinen privaten Meinungen oder Grillen allgemeine Wichtigkeit verleihen will, und höchstens mit dem Seelsorger seines Kirchsprengels könnte er zu thun bekommen. Wenn aber ein Anonymus, „Philosoph" sich unterzeichnend, feierlich öffentlich seinen Austritt aus der Kirche vollzieht, zugleich aber behauptet: hiermit sei die Philosophie selbst aus der Kirche getreten —; so übersteigt dies in der That das etwa erlaubte Mass der Lächerlichkeit! Und was ist denn „die gewissenhafte Unterwerfung unter die treibende Idee", die Gefahr und Selbstaufopferung, die er uns zu bewundern gibt? Unter dem Schutze der Namenlosigkeit vollzieht er die ungemeine That und befriedigt so sein „Gewissen"!

Da wir nun billig Anstand nehmen, dem erwähnten „Philosophen" eine so extreme Takt- und Gedankenlosigkeit zuzutrauen: so kann er eine Art von Ehrenrettung seines Verstandes darin finden, wenn wir vielmehr nach diesen Erklärungen vermuthen, dass er gar Nichts dagegen hätte, wenn der Staat wirklich mit Verfolgungen gegen seine Partei vorschritte. Auch andere Zeichen von derselben Seite

deuten darauf hin: sie lässt es aufs Aeusserste ankommen —, was doch nur im zeitweisen Verbote ihrer Schriften bestehen könnte —, weil sie dann ihre Sache als eine zu fürchtende Macht verherrlicht, ja gerechtfertigt sähe, kurz als das, von dem sie das gerade Gegentheil ist. Wir brauchen kaum die Warnung auszusprechen vor solchem Misgriffe irgend einer Verletzung der Rechte des Denkens. Die Busse jener Leute wird die empfindlichste dadurch werden, dass man sie ihrer eigenen Leerheit, dem Zerfallen in sich selbst überlässt.

Wie zum komischen Nachspiel gedenken wir kürzlich noch des Posaunenstosses *), der nicht gegen Hegel oder die Atheisten, sondern gegen die Althegel'schen, gegen die Schleiermacher'schen Theologen, gegen Alle, die Religion und Wissenschaft vermitteln wollen, vorzüglich aber gegen die von dieser Zeitschrift vertretene Gestalt der Philosophie gerichtet ist und uns insgesammt, wie einst die Mauern Jerichos, auf einmal umstürzen soll. Ein Neuhegelianer der entschlossensten Art hat dies Geschäft unternommen.

Der Plan wäre sinnreich genug angelegt, wenn nicht, neben der Eintönigkeit und Unbeholfenheit in der Ausführung, der übel verhaltene Grimm den Verfasser überall aus der angenommenen Rolle fallen liesse. Indem er nämlich in Gestalt eines orthodoxen Eiferers auftritt, hat er die Befriedigung, sich und den Seinigen indirect die schrankenlosesten Lobsprüche zu ertheilen und die wichtigste Stellung in der Gegenwart anzuweisen. Die Pantheisten und Atheisten sind die einzigen gründlichen Denker, die wahren Philosophen; es ist ganz vergeblich, mit Verstandesgründen gegen die unbesiegbare Macht ihres Tiefsinns und ihrer geistigen Grösse

*) Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum. (Leipzig, Otto Wigand, 1841).

Etwas vorzubringen: es ist nur Eine Waffe gegen sie übrig, sie von ihren Stellen zu verjagen und kirchlich wie bürgerlich den Bann über sie auszusprechen, wozu er kräftigst und wiederholentlich den Staat auffordert (S. 6, 9 fg.). Wenn es aber zu diesen Verfolgungen kommen sollte, wie er wünscht und hofft, damit der Triumph der guten Sache an der Selbstprostitution seiner Gegner vollendet werde: so will er wenigstens die Althegelianer, gegen die er eine specielle Malice zu hegen scheint, mit in dies Verderben ziehen. Auch sie sollen, als am Hegel'schen Atheismus wenigstens unwissend mitbetheiligt, von ihren Stellen vertrieben werden, aber nicht einmal den Ruhm der Märtyrerschaft erlangen.

Von uns sagt er, die er in der Eile und um uns irgend einen Ekelnamen anzuheften, die „Positiven“ nennt (sonst wüssten wir nicht, zu dieser Bezeichnung Veranlassung gegeben zu haben): unsere Philosophie sei nur Maske und Selbsttäuschung, oder eigentlicher noch Täuschung des Publikums; denn in Wahrheit ist die Absicht mit unsern Systemen der absoluten Persönlichkeit nur „unser eigenes Ich mit dem Heiligenscheine der Wissenschaft zu versehen und den Andern als Gegenstand der Verehrung auszustellen“. Wir bauen „papierne Tempelchen, in welchen wir unser eigenes Ich als Gottheit aufstellen“ und dergleichen (S. 28, 29). Der Verfasser verspricht in einer Fortsetzung noch eine weitere Begründung davon; wir zweifeln nicht, dies wird sich thun lassen, und geben ihm die förmliche Erlaubniss dazu. Es ist das beste Selbstgeständniss der absoluten Ohnmacht, wissenschaftlich etwas Gediegenes gegen eine Sache vorbringen zu können, wenn man ihr frischen Muthes die Motive der Selbstsucht und persönlicher Niedrigkeit unterlegt. Wir sind dadurch mit ihm und seines Gleichen für immer abgefunden.

Der sinnreichste Gedanke im ganzen Buche ist ohne

Zweifel, wo er den wahren Grund aufdeckt, weshalb wir Alle es mit der Philosophie zu nichts Erklecklichem und in die Augen Fallendem gebracht haben, besonders zu Nichts, was schon die Zeitungen und öffentlichen Blätter beschäftigt hätte, welches er uns zu einem empfindlichen Gebrechen macht (S. 16). Der Grund davon ist, dass unsern Ansichten gänzlich die „specifische Wildheit“ fehlt, die erst den Philosophen ausmacht. Philosophie ist eigentlich an sich selbst nur, wie durch die ganze Schrift hindurch erklärt und ausgeführt wird, der grundsätzliche Atheismus, und Nichts ist Philosophie, denn dieser. Das Gottesleugnen allein schon ist philosophische That, ja die eigentliche That, das A und O der Philosophie, und erhebt jeden Vollbringer allein schon zu hohen speculativen Ehren. Seitdem dieser Grundsatz ausgesprochen worden, ist nun das Drängen der jungen Philosophen sehr gross, diese Ehre zu verdienen, und dabei doch den Ruhm der Originalität wenigstens in der Manier oder Miene, wie sie Gott leugnen, zu behaupten: sie erinnern an den bekannten, nur harmlosern und kurzweiligern pariser Haarkräusler, der, da er auch seinerseits vom Gottesleugnen ein Geschäft machte, und so vollkommen die nöthige „philosophische Wildheit“ in sich spürte, nicht weniger wie die Herren von der Akademie auf den Namen eines Philosophen Anspruch zu haben glaubte.

Aber Hegel selbst ist ja die Autorität für diesen Atheismus und sein „Antichristenthum“. Was ist gegen diese Autorität aufzubringen? Wir haben hier nicht den Beruf, die Rechtfertigung Hegel's gegen diese Verleumdung zu übernehmen; mögen dies die seiner Philosophie näher Befreundeten thun, falls sie den Ankläger selbst nicht für zu kläglich halten. Wir wollen nur uns kürzlich gegen die verabscheuungswürdige Art erklären, wie in dieser ganzen Schrift — wir reden hier nur von dem Benehmen gegen Hegel, wiewol in den übrigen Anführungen dieselbe Weise

beobachtet wird — einzelne Stellen aus ihrer Verknüpfung gerissen, durch Zwischenreden eingeleitet und verbunden werden, um dadurch ihren Worten den beabsichtigten Sinn aufzudrücken, der im ganzen Zusammenhange des Vortrags ein anderer, reiner und speculativer ist. Uebrigens kann es nicht wundern, da Hegel's Standpunkt erwiesenermassen der eines spiritualistischen Pantheismus ist, diesen ausdrücklich in jenen Stellen anzutreffen, aber auch nichts Anderes (vgl. die Abschnitte: „Das Gespenst des Weltgeistes", S. 67—70, und Hegel's „Hass gegen Gott", S. 71—78). Dass sich dabei auch schwankender gehaltene, oder theistisch zu deutende Ausdrücke finden, was denn von Andern dem Denker als Heuchelei oder Halbheit ist vorgeworfen worden, kann uns gleichfalls nicht als neu oder überraschend erscheinen, indem unsere jüngsthin erschienene Kritik des Hegel'schen Systems ausführlich zeigt*), dass seine Lehre, besonders die Darstellung in der nachgelassenen Religionsphilosophie, nach Princip und Ausführung in einen Schwebepunkt gestellt ist, der entweder nach rückwärts oder nach vorwärts fallen muss —, rückwärts in den baaren Pantheismus, oder nach seiner neuesten Verbesserer Versicherung noch weiter zurück in einen Naturalismus plattester Art —, wo dann Hegel gar nichts Eigenes vollbracht, sondern vergebens gelebt hätte, wenn ihm nicht einmal gelungen wäre, den Begriff des Geistes, im Gegensatz und über die Natur hinaus, für immer in der Erkenntniss zu befestigen —, oder nach vorwärts, zum entschiedenen Aussprechen des Princips der Transscendenz in der Immanenz, worin die von Hegel gemachte Forderung oder Aufgabe, Gott als absoluten Geist, als Subject zu erfassen, erst erfüllt werden kann.

Dass die Platten, Unspeculativen nur das baar vor-

---

*) Beiträge zur Charakteristik der neuern Philosophie, 2. Ausg., 1841, S. 996, 998, 1017—1033.

liegende Resultat sich herauslesen, nicht aber das Wohin, das Ziel in demselben zu erkennen vermögen, ist eine alte Erfahrung, der auch Hegel in seinen Schülern nicht hat entgehen können, eben so, dass diese immer die Mehrzahl und die Vorlautesten sind. Diese haben sich jetzt Hegel's bemächtigt, um des doppelten Vortheils willen, sich Philosophen nennen zu können, und einen grossen Denker sogar zu verbessern und zu vollenden —, ein Zwischenspiel, welches kaum ernsthaft erscheinen könnte, wenn es nicht darauf ausginge, die beiden heiligsten Güter, die unsere Nation sich noch erhalten hat, die ihr allein zugleich gründliche Wiederherstellung von den Uebeln versprechen, an welchen ihre Gegenwart leidet, oder welche, noch nicht von Jedem gesehen, im Hintergrunde der Zeiten schlummern —, das religiöse Bewusstsein und die Wissenschaft, mit dem frivolen Dünkel einer unreifen Begriffsweisheit zu verheeren. Dies Alles bestimmte uns, nicht ohne reifliche Erwägung und ohne Abmessen des für Jeden Schicklichen, wenigstens in dem Bereiche, wo wir auf wissenschaftliche Geltung einigen Anspruch haben, mit dem Urtheile schonungsloser Verwerfung gegen ein Beginnen hervorzutreten, das, wenn es sich auch durch terroristische Gewaltsamkeit einige Autorität verschafft hat, doch auf ebenso schwachem, als beschränktem speculativen Grunde ruht, und summarische Zurückweisung, nicht aber Anstaunen oder gar Furcht verdient. Dieser Urtheilsspruch ist daher nur gegen die Resultate und Absichten, wie sie ausdrücklich vorliegen, nicht gegen die Personen gerichtet. Wir verkennen ihre Talente nicht; ebenso wenig, dass die ersten Veranlassungen, die sie in allmählicher Steigerung zu solchen Verkehrtheiten hinauftrieben, ganz berechtigt waren; auch mögen sie auf ihrem zerstörenden Wege zugleich viel Dürftiges und Faules zertreten haben. Aber sie wollen Wiederaufbauende sein, „Reformatoren" ihrer Zeit. Da scheinen sie vergessen zu haben, dass im blossen Zerstörenwollen, in der Hohlheit der Ver-

neinung, gar keine Macht liegt, etwas Neues zu schaffen oder auch nur das Alte dauernd abzuthun, dass zu jedem Wiederaufbau in Praxis wie in Wissenschaft ein positives Princip, ein schöpferischer Gedanke nöthig ist, nicht blos der ohnmächtig protestirende Grimm gegen die alten, im Grunde doch unverstandenen Autoritäten des sittlichen und staatlichen Lebens!

Geschrieben zu Anfang Februars 1842.

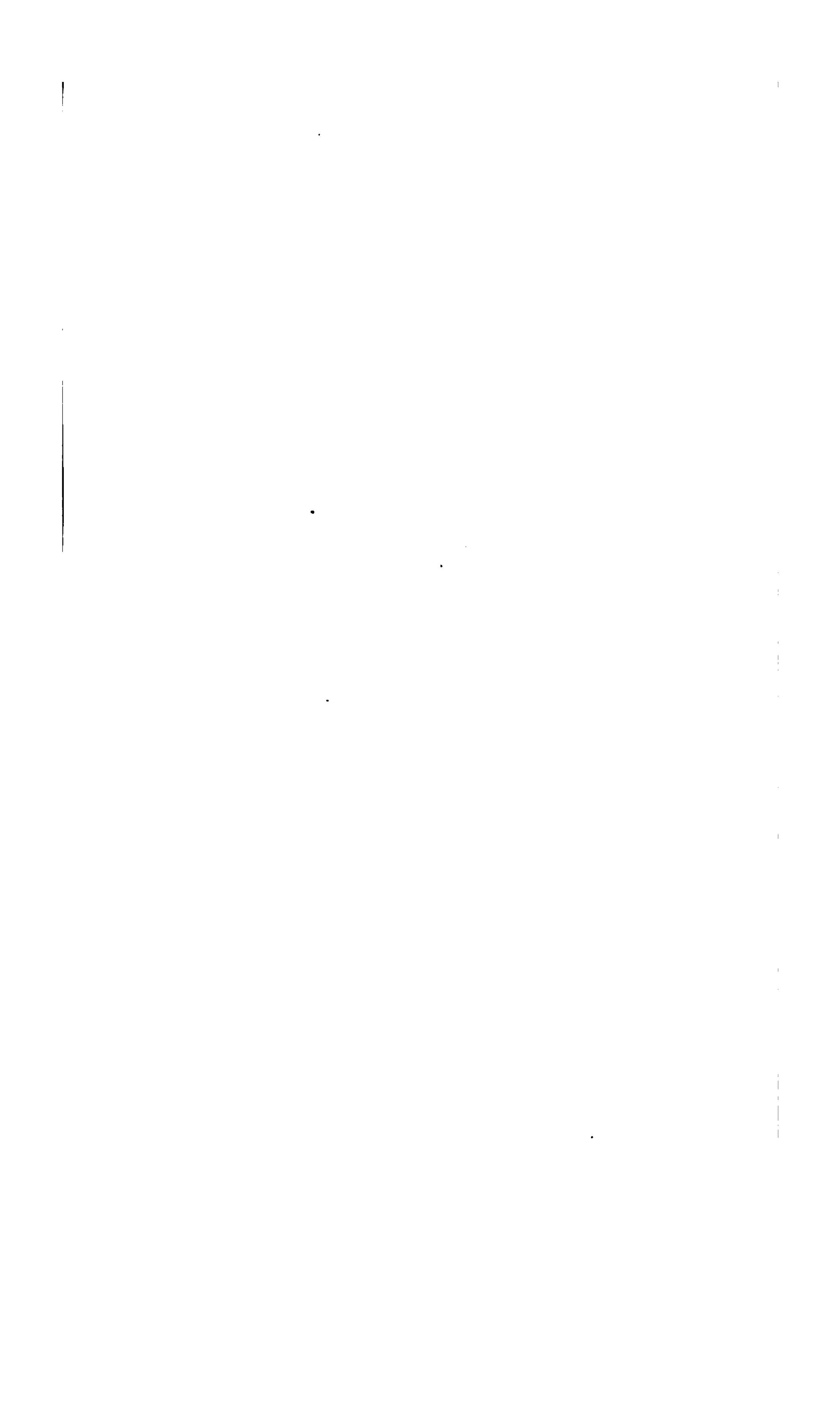


V.

Die Religion und Kirche als wiederherstellende Macht der Gegenwart.

1852.*)

*) Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 21, Heft 1 und 2.



1. Religiöse Reden und Betrachtungen für das deutsche Volk von einem deutschen Philosophen (M. Carriere). Leipzig, Brockhaus. 1850.
2. Ueber die Zukunft der evangelischen Kirche; Reden an die Gebildeten deutscher Nation (von Chr. H. Weisse). Leipzig, Weidmann'sche Buchhandlung. 1849.
3. Die Religion des neuen Weltalters. Versuch einer combinatorisch-wissenschaftlichen Grundlegung von G. Fr. Daumer. 2 Bde. Hamburg, Hoffmann und Campe. 1850.
4. L. Feuerbach, Vorlesungen über das Wesen der Religion. Nebst Zusätzen und Anmerkungen. Leipzig, O. Wigand. 1851.
5. L. Feuerbach, Die Naturwissenschaft und die Revolution, Blätter für literarische Unterhaltung, 1859, Nr. 268—271. *)

I.

Nicht zu allen Zeiten befinden sich die gründlichen politischen Denker einer Nation in Uebereinstimmung mit den praktischen Staatslenkern über die wahren Uebel der Zeit und über die rechten Mittel, wie ihnen zu begegnen sei. Im gegenwärtigen Zeitpunkte scheint indess ein solches Einverständniss wirklich eingetreten, wenigstens was das nächste Ziel betrifft, während freilich wieder über die Wege zu diesem Ziele und noch mehr in Betreff der ferner liegenden Absichten die Meinungen weit auseinandergehen. Der Grund dieser vorläufigen Uebereinstimmung ist nicht zu verkennen. Die Krankheitssymptome der Zeit sind zu ausgeprägt und in ihren nächsten Folgen zu drohend, als dass

*) In Betreff der drei letztgenannten Werke (Nr. 3, 4, 5) verweisen wir auf die „Schlussanmerkung".

man zweifelhaft darüber sein könnte, dass Hülfe geschafft werden müsse, und gegen welchen Punkt dieselbe zunächst zu richten sei. Nicht auf blos politischem Wege ist den Völkern dauernd zu helfen: dies haben alle Parteien der Reihe nach erkannt und ausgesprochen. Die Uebel liegen tiefer: sie sind socialer Natur. Die Eigenthums- und Verkehrsverhältnisse sind neu zu bilden, eine gründliche Volkserziehung zu schaffen: kurz mit sittlichen Reformen muss begonnen werden. Wer aufrichtig sieht und gründlich folgert, ist über alle diese Sätze einverstanden.

In welcher Gestalt existirt jedoch die Sittlichkeit eines Volks und was ist der eigentliche Grund ihres Bestandes und ihrer Dauer? Wir wollen uns für jetzt nicht auf den wissenschaftlichen Erweis der innern solidarischen Verbindung von Sittlichkeit und Religion einlassen —; es ist gestattet, darüber nur kürzlich an die ethischen Untersuchungen von Chalybäus und die unsrigen zu verweisen. Hier genügt es vollständig, an den geschichtlich durchgreifenden Erfahrungssatz zu erinnern: dass bei jedem Volke und zu jeder Zeit die allgemeine Sitte, die öffentliche Moral, auch der Patriotismus und die politische Gewissenhaftigkeit in der Religiosität des Volks wurzelte und mit dem Sinken derselben auch in Verfall gerieth. Die erste Bedingung echter Sittlichkeit: Selbstbescheidung, Entsagung, Aufopferungsfähigkeit, hat ihre Wurzel in religiöser Ergebung und Gottvertrauen; und wenn wir ein gründliches Heilmittel suchen wider die unzerstörbar auftauchende Selbstsucht der Menschen und ihre antisocialen Wirkungen, wir finden es nicht in einer selbstgerechten, selbststolzen Moral, sondern in der weltüberwindenden Demuth jener religiösen Pflichttreue, die mit unermüdlicher Langmuth und Liebe jedem Nächsten sich opfert, weil er in Gott mit ihm verbunden ist. Wir sagen dies nicht in erbaulich mahnender Absicht; wir behaupten es als das Resultat kalter psychologisch-wissenschaftlicher Einsicht.

Und hiermit langen wir bei der grossen Frage an, welche näher oder entfernter, dringender oder weniger bestimmt, eigentlich alle oben zusammengestellten Werke, wie verschieden sonst ihre Absicht und ihre Resultate auch seien, zum gemeinsamen Inhalte haben. Keine dauernde Wiederherstellung eines Volks ist möglich ohne Vertiefung und Erfrischung des religiösen Lebens in eben diesem Volke. So die beiden von uns zuerst aufgerufenen philosophischen Redner.

Dieser Satz kann aber auch die Wendung nehmen — es ist nur die Kehrseite der soeben ausgesprochenen Wahrheit —: dass einem Volke politisch und social nur dadurch zu helfen sei, wenn man seine irrigen religiösen Vorstellungen berichtige und an die Stelle menschenfeindlicher, abergläubischer Dogmen eine vermeintlich humanere Religion pflanze. So Daumer! — Oder endlich: dass man die Religion, den Cultus eines „jenseitigen“ Wesens, als etwas im Principe Verkehrtes, überhaupt abthun müsse, um die Menschheit ganz auf eigene Füsse zu stellen und sie auf die Interessen des Diesseits alle ihre Kräfte und ihre Einsicht sich richten zu lassen. So Feuerbach und die Seinigen!

Darüber jedoch sind Alle einverstanden — ein Umstand von unverkennbarer Bedeutung — die religiösen Forscher, wie die antireligiösen, jene, die in der Religion den eigentlichen Lebensquell eines Volks sehen und die einzig dauernde Macht seiner Wiederherstellung, wie diese, welche jenen Quell zu verstopfen, seine Ausbreitung zu hindern alles Ernstes gesonnen sind —: dass manche Formen des bisherigen Glaubens sich überlebt haben im Bewusstsein der gegenwärtigen Menschheit. Und selbst die gläubigen Freunde der Religion verhehlen ihr Bedenken nicht, dass die Kirche in ihrer alten Gestalt keineswegs mehr im Stande sei, die sittliche Wiedererneuerung der Menschheit zu übernehmen, welche die Vorzeit ihr anvertraute und mit Zuversicht ihr vertrauen durfte.

Den gleichen Eindruck des Zwiespalts und der vergeblichen Bemühung erregen jedoch auch von der andern Seite die zahlreichen Versuche neuer Kirchenbildung, welche unsere Zeit hervorgebracht und fortfährt hervorzubringen. Sie zeugen fast insgesammt von dem aufs Tiefste empfundenen Mangel religiöser Befriedigung am Ueberlieferten —; aber ihre eigene Existenz verkündet bald, dass sie selbst nur ein Scheinleben führen, dass das, „was allein Noth thut" für unsere Zeit, die Kraft einer tiefen sittlichen Erregung und Lebenserneuerung, durch sie nicht gewirkt werde. Die neuen Versuche kirchlicher Reformen, die neuen Glaubensbekenntnisse conservativer oder radicaler Art — sie sind Zeichen des Bedürfnisses, der tiefsten Sehnsucht nach religiöser Erfüllung, nicht diese Erfüllung selbst.

So stehen wir folgerichtig bei einer zweiten, noch wichtigern Frage: welches das Kriterium sei zwischen der wahren kirchlichen Reform und der falschen? Und wir vindiciren uns hier das Recht auf sie einzugehen; denn sie ist keine blos theologische, sondern eine allgemein ethische oder sociale Frage. Von ihrer richtigen Lösung hängt nichts Geringeres ab, als die ganze Zukunft unserer Gesellschaft, ihr Untergang oder ihre erhöhte Dauer. Diejenigen aber, welche diese Behauptung übertrieben finden oder falsch, trösten sich entweder mit oberflächlichen Abfindungen oder sie stehen selber in principieller Feindschaft mit der Religion und sind die Gegner, mit denen gerade der Kampf zu führen ist.

Ebenso können wir nicht einmal wünschen oder zugeben, dass jene Frage blos vom theologischen Standpunkte und nach seinen bisherigen Mitteln und Voraussetzungen gelöst werde: es läge dabei, wol fast unvermeidlich, die alte wohlbekannte petitio principii zu Grunde, und das Resultat würde, ebenso unvermeidlich, jeder allgemeinen Wirkung und Ueberführung ermangeln. Die Religion und die Kirche kann jetzt nur Hand in Hand mit der allgemeinen

Bildung fortschreiten. Deshalb sprechen wir es mit dem vollen Nachdrucke der Ueberzeugung aus: diese Frage enthält ein Problem, welches in letzter Instanz nur die Ethik und die Philosophie der Geschichte im Vereine lösen können. Und nur dann, wenn sie es glücklich gelöst haben, kann das Resultat auch der allgemeinen Bildung zugute kommen, welche von nun an und in alle Zukunft nur in der freien, allgemeinen Wissenschaft ihre Wurzel und ihren Ausgangspunkt haben kann. *)

Zur Sache:

Die Grundbedingung einer umschaffenden, wirklich „erlösenden" Religion und eines erbauenden Cultus kann keineswegs blos in einem subjectiven Austausche von Abhängigkeits- oder Erlösungsgefühlen in der Gemeinde bestehen, überhaupt in nichts blos Subjectivem oder Innerlichem, seien es religiöse Regungen oder subjective gute Vorsätze —: sondern in einer objectiven göttlichen Thatsache, die mitten in des Menschen Dasein hineintritt und jenem subjectiven Gefühle und Bedürfnisse die wirksame Erfüllung entgegenbringt.

Besteht jede Religion im Bewusstsein einer Versöhnung des Menschen mit dem göttlichen Wesen — die, welche dies leugnen sollten, kennen oder verstehen eben das Wesen der Religion nicht —: so gibt es keine ohne jene göttliche Thatsache; oder vielmehr es gibt nur Eine Religion, diejenige, welche jener Thatsache durch ihre innern Wirkungen gewiss ist. Der Mensch will in der Religion seiner durch Gott selber bewirkten Versöhnung sicher sein, ein objectives Zeugniss davon empfangen. Eine göttliche Stimme muss zum Menschen reden, wie es

---

*) Für die allgemeine, psychologische und ethische Begründung der nachfolgenden Sätze muss der Verfasser auf seine „Ethik" verweisen: „System der Ethik", zweiter darstellender Theil (Leipzig 1851—52): „Erste Abtheilung", §. 50 (S. 193 fg.); „Zweite Abtheilung: die Religion und die kirchliche Gemeinschaft", §. 176—178 (S. 430—455).

in jenem herzdurchdringenden Spruche heisst: „Kommt her Alle, die ihr mühselig und beladen seid, Ich will euch erquicken.“ Und ferner: dieser Spruch muss sich durch die That bewähren: es muss eine Wirkung des Trostes, der Zuversicht, der umschaffenden Heiligung ausgehen von jener erhabenen Erscheinung, die zum ersten mal und zum letzten, so weit die Menschengeschichte reicht, jene Worte gesprochen. Ist eine solche Weltthatsache eingetreten, sind solche Wirkungen von ihr ausgegangen: dann hat Gott selber jenen objectiven Beweis geführt, und nunmehr ist schlechthin kein anderer Name und keine andere Veranstaltung übrig, darinnen die Menschen könnten „selig“ — ihrer Versöhnung mit Gott gewiss werden. Alles Andere bleibt subjective Religiosität, vielleicht innigste (Jacobi'sche) Sehnsucht nach Gott, ein bedürfnissvoller Zustand oder auch ein reflectirendes Schwanken speculativer Erwägungen über Möglichkeiten: keine abschliessende Gewissheit, die überall —, im ganzen Bereiche der Dinge, wie nach allen Gesetzen des Erkennens —, nur aus der Thatsache, aus der eingetretenen Wirkung gewonnen wird, und damit, ist diese einmal geschehen, alle anderweitigen Möglichkeiten und jeden weitern Zweifel ausschliesst.

Dies der allgemeine Standpunkt, der nach erweisbarem psychologischen Gesetze aller Beurtheilung religiöser Verhältnisse zu Grunde zu legen ist. Wir haben daher das Recht — wie paradox der lange eingeübten, für philosophisch gehaltenen Denkweise der Zeit es auch erscheinen möge, welche gewöhnt worden ist, statt die Unbestimmtheit der Begriffe an der Schärfe der Thatsachen zu erproben, umgekehrt das Thatsächliche alsobald in die nebulistische Unbestimmtheit abstracter Vorstellungen aufzulösen — wir haben das Recht: jede Auffassung der Religion, welche nicht die Thatsache zu ihrem Ausgangs- und Mittelpunkte macht, für eine halbe, in sich selbst unklare und ungenügende zu

betrachten, schon vom Standpunkte der philosophischen und psychologischen Consequenz.

Dazu kommt noch ein anderes durchgreifendes Weltgesetz. Es geschieht Nichts zweimal, oder nur halb und versuchsweise in der Weltentwickelung, sodass es wiederholt oder nachgebessert zu werden bedürfte. Die höchste Weltursache schafft niemals nach abstracten Begriffen, sondern nur einmal das Entschiedene, bis ins Kleinste durch den ὅρος des schöpferischen Denkens Individualisirte: was — nebenbei sei es bemerkt — für den gründlich Denkenden die schlagendste Ueberführung ist, dass jene höchste Ursache selber keinerlei abstractes Wesen, sondern ein persönlicher Gott, ein urentscheidender Geist und Wille sei. Von den niedrigsten Naturformen daher, in Krystall, Pflanze, Thier, bis hinauf zur unerschöpflichen Fülle geistiger Genien, in der Menschengeschichte, ist Jedes nur einmal da und an seiner rechten Stelle im Zeitzusammenhange; Nichts ferner bleibt abstract, nebulos, in ungewissen Strichen skizzirt, sondern ist aufs schärfste individualisirt und eigen geartet.

Wie sollte es nun anders sein in der göttlichen Weltökonomie, welche den religiösen Process des Menschengeschlechts innerhalb der Weltgeschichte leitet? Denn auch hier müssen wir auf allgemeine Analogien zurückgreifen. Der Mensch ist, mit empfänglicher Subjectivität, mitten in eine Welt fester, objectiver, aber seinem subjectiven Bedürfen entsprechender Verhältnisse hineingestellt. So gewiss nun in der Religion der Mensch die ihm verloren gegangene Versöhnung mit Gott wiederzugewinnen sucht: so muss er der entgegenkommenden göttlichen Thätigkeit warten, um ihrer Leitung sich anzuvertrauen. Eine Religion sich zu machen aus „reiner Vernunft“ oder aus subjectiven Gefühlen, bleibt im Zusammenhange aller dieser Analogien die lächerlichste Ungereimtheit. Er hat sich um-

zuthun nach den göttlichen Thatsachen in der Geschichte, und seine Vernunft hat sich ihnen gegenüber empfänglich zu erweisen, d. h. dieselben zu prüfen nach den Kriterien innerer Wahrheit, wie dies das unbestrittene Recht aller Vernunft an alle Objectivität ist und bleibt.

Dieser Process und diese Prüfung liegt jedoch im weltgeschichtlichen Fortgange längst hinter uns: wir haben der erlösenden Weltthatsache mit nichten erst noch zu warten. Auch hat sie längst den thatkräftigen Beweis für sich geführt, und fährt bis zur Stunde fort ihn zu führen. Wir haben uns nur ihrer Bedeutung zu erinnern, den wahren, seitdem unwiderruflich bestimmten Charakter der objectiven Religion nur nicht zu vergessen.

Was wir nämlich „Glauben", im gegenwärtigen Falle „christlichen" Glauben zu nennen haben, besteht nach seinem wesentlichen Charakter durchaus nicht in blos theoretischem Fürwahrhalten gewisser historischer Begebenheiten, wie bestimmter dogmatischer Lehren, sondern in der festiglich gefühlten und innigst erlebten Zuversicht zu der heiligenden Kraft Gottes, welche durch Christus und seit Christus in die Weltgeschichte eingetreten ist und seitdem fortfährt, immer neu sich zu bewähren. Nicht der historische Christus, als eine gewesene, längst verlebte Person, sondern als der im Ablaufe der Geschichte und im Innern des Menschen gegenwärtige und tiefwirksame Vermittler zwischen jener heiligenden Gotteskraft und dem heilsbedürftigen Menschengeschlechte, dieses „praesens numen" der Gottheit für den Menschen —, dieser „ideale" Christus, wenn man will, was nur nicht im Sinne irgend einer (scholastischen oder phantastischen) Idealisirung aufzufassen ist —, Er ist für die gegenwärtige, nur darum christlich zu nennende Weltepoche der Mittelpunkt aller Religion und jedes sein Ziel erreichenden Cultus. Dem subjectiven Religionsgefühle, welches im Bedürfniss solcher Erlösung wurzelt, aber durch sich selbst über den Umkreis dieses blos subjectiven Be-

dürfens nicht hinauszugelangen vermag, muss ein objectiv Göttliches erfüllend entgegentreten. Dieses Postulat lag eigentlich allen vorchristlichen Religionen zu Grunde. Wo es aber erfüllt ist, da bleibt diese Erfüllung keineswegs mehr ein blos Historisches, sondern sie bewährt sich im Gemüthe eines jeden Glaubenden allgegenwärtig und neu —; und weil das Christenthum diesen Beweis an uns Allen stets von neuem führt, so ist auch historisch sein Stifter der wahre „Erlöser" gewesen, der uns zur Seligkeit berufende Gründer des „Himmelreichs" auf Erden. Gleichviel dabei, was die Kritik an den Berichten über das Einzelne seiner geschichtlichen Erscheinung beglaubigt findet oder was sie für zweifelhaft und mythisch erklären muss: das bleibt auch vom historischen Bestande derselben als unerschütterliche Gewissheit übrig — denn ihre Wirkung leitet bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt hin und führt noch jetzt denselben Beweis, — dass Christus wirklich der war und — ist, als welchen Er sich bezeichnete! Dies „War" und dies „Ist" stehen jedoch in Wechselbeziehung miteinander. Das „Ist" weist bis auf seine erste Erscheinung zurück und bleibt in untrennbarer Continuität mit ihr; deshalb wird aber auch umgekehrt das „War" in seiner historischen Gewissheit durch das „Ist" verbürgt.

Hiermit ist nun auch das gesuchte durchgreifende Kriterium gegeben zwischen der eiteln und vergeblichen (blos subjectiven) und der wirksamen Kirchenverbesserung. Nur wer an die in Christo offenbar und wirksam gewordene Kraft Gottes und die allein von daher kommende Erlösung, Lebenserneuerung, „Wiedergeburt" wirklich glaubt — glaubt in jenem scharf von uns bestimmten, durchaus nicht historischen, sondern ethisch-religiösen Sinne innern Erlebens und gefühlter Zuversicht, — der ist in der wahren Kirche. Nur wer mit erneuerter Kraft und Klarheit auf jenen lebendigen Mittelpunkt hinweist, fördert und

steigert jene wahrhafte Kirche; denn er hilft den Quell erwecken und leitet ihn fort, von welchem allein alle erlösende und versöhnende Kraft, sittliche Wiedergeburt und jede begeisternde Selbsterneuerung ausgehen kann.

Wir sprechen es daher mit der grössten Entschiedenheit aus, zugleich in der vollen Zuversicht, dass keine kommende Erfahrung uns Lügen strafen werde, gleichwie auch die bisherigen Erfahrungen in diesem Betreff unsere Behauptung nur bestätigen können: — dass jeder Versuch, eine neue Religion oder Kirche zu bilden, sicherlich mislingen wird, der nicht jenen Glauben in seiner Eigentlichkeit und Stärke zurückführt, wenn auch gereinigt von allem historischen und dogmatischen Beiwerk, welches die Grösse jener einzig dastehenden weltgeschichtlichen Erscheinung eher zu entstellen als deutlich hervortreten zu lassen dient. Mit einem Worte: bevor nicht ein erhöhter und zugleich gereinigter Glaube an Christus wieder erweckt und der begeisternde Vereinigungspunkt geworden ist für uns Alle, bevor nicht alle wissenschaftliche Weisheit und alle Bildung sich vereinigt in dieser freien Anerkenntniss: so lange fehlt gerade die innere lebendige Bedingung einer neuen, alle Geister vereinigenden, alle Zweifel überwindenden, allgemeinen Kirche.

Nun wird wol kein Kundiger in Abrede stellen, dass, was diesen Glauben gerade an die in Bildung Hochgestellten heranzubringen vermag, nicht blos theologische Mittel und Beweisführungen sein können; und dies gerade ist es, worin die neue Zeit mit ihrem guten Rechte völlig andere Anforderungen macht, als die frühern Jahrhunderte. Der Glaube an Christus in seiner welthistorischen, wie in seiner ewigen, allgegenwärtigen Bedeutung, kann der Bildung unserer Zeit nur in Harmonie mit der allgemeinen Wissenschaft, deren Resultate in der Philosophie ihren Gipfel finden, auf gemeingültige Weise wiedergewonnen werden. Und in diesem Sinne stimmen wir dem Urtheile der Gegner unserer

bisherigen Theologie bei, dass es mit ihr, als isolirter oder sich isolirender Wissenschaft, vorüber sei. Aber die bessern, gerade die echten Theologen haben selber längst diese Schranken zu brechen gesucht: sie zeigen sich empfänglich für jedes Resultat der allgemeinen Wissenschaft; jedoch, gleichfalls mit ihrem guten Rechte, prüfen sie dasselbe an dem Kriterium der Wahrheit, welche sie für die höchste halten müssen, an der innern Gewissheit der christlichen Religion für den Menschen, welche Wahrheit eine ebenso unerschütterliche Objectivität besitzt, wie irgend eine andere allgemeine Weltthatsache.

Wir können es daher in diesem Zusammenhange von Betrachtungen nur als einen Umstand von höchster Bedeutung ansehen, dass die deutsche Speculation in ihrer letzten, gegenwärtigen Gestalt zu jener entscheidenden Anerkenntniss sich erheben musste, indem sie einsah, dass sie allein dadurch dem Begriffe der Religion, auch nur in ihrer psychologischen Thatsächlichkeit, gründlich gerecht zu werden vermöge.

Ich sage: die deutsche Speculation in ihrer gegenwärtigen Gestalt, und unterscheide dieselbe dadurch auf das bestimmteste nicht nur von der Hegel'schen Philosophie, sondern nicht minder von dem, was sich über diesen Lehrpunkt aus Schleiermacher's philosophischen Grundsätzen ergibt. Herbart's philosophische Principien reichen nicht so weit und sind keineswegs auf Lösung solcher Fragen gerichtet. Dennoch mag nicht unbemerkt bleiben, dass Herbart bei seinen gelegentlichen Aeusserungen über die Religion, und namentlich über die christliche, die eines echten Forschers würdige Empfänglichkeit zeigt für das Grosse und Charakteristische ihrer Erscheinung. Wenn er den durchaus wahren Grundsatz ausspricht: „dass die Metaphysik nicht einen einzigen Schritt über die Grenzen hinaus zu thun vermöge, an welchen die nothwendige Entwickelung der Erfahrungs-

begriffe sich endigt" *): so gilt es zunächst auch bei dieser Erscheinung nur, den „Erfahrungsbegriff" derselben vollständig und unentstellt aufzufassen und ihn, so es gelingt, mit den übrigen in festen Zusammenhang zu bringen und sie alle durch eine gemeinsame Analogie zu verbinden.

Es kann hier der Ort nicht sein, auf eine erschöpfende Kritik der Christusidee in den zuerst genannten zwei Systemen einzugehen, was zum Theil von uns selbst an andern Orten, vollständiger von Andern, geschehen ist. Es genügt, den schlagenden Punkt des Unterschieds zu zeigen zwischen der dortigen Auffassung und derjenigen, welche wir für die allein richtige halten. Bei Hegel (besonders in seinen „Vorlesungen über die Philosophie der Religion" nach der zweiten, authentischen Ausgabe) finden wir in seiner Construction des Trinitätsbegriffs und in seiner Auffassung der Person Christi, höchst charakteristischerweise, ein beständiges Schwanken zwischen abstract metaphysischer Umdeutung und zwischen wahrhaft begeistertem Ergriffensein von der Erhabenheit und Grösse seines geschichtlichen Bildes. **)

---

*) Herbart, Lehrbuch der Psychologie (3. Aufl., 1850), S. 174. Vgl. desselben Metaphysik, II, 679.

**) Zur weitern Begründung jenes Urtheils verweisen wir der Kürze wegen auf unsere „Beiträge zur Charakteristik der neuern Philosophie" (2. Ausg., 1841), S. 990, 992, 997. Es ist indess auch für die gegenwärtige Untersuchung lehrreich, aus jenem Zusammenhange wenigstens folgende Worte herauszuheben: „Wer die christliche Lebensthatsache anerkennt und damit einen göttlichen Geist, aus dem Grunde erneuernd und umgestaltend den menschlichen, der kann, ohne theoretische Inconsequenz handgreiflichster Art, keinen blos pantheistischen Gott mehr haben. Dieser Geist Gottes kann ihm nicht mehr nur sein die aus dem Processe der Welt aufgährende «höchste Potenz» des Weltgeistes (nach Schelling's älterer Lehre) oder (nach Hegel) ein «Bewusstwerden» desselben im Menschen: — das wäre recht eigentlich der Geist des Menschen mit «seinen natürlichen Particularitäten, Leidenschaften und Eigenschaften»; denn in diesen gerade kommen die Abgründe des Weltgeistes ins Bewusstsein. Darum, der Geist, welcher diesen (den Weltgeist) im Menschen überwindet, und sein Panier einer neuen, höhern Ordnung in der Seele des Menschen aufpflanzt, kann nicht in Einer Art und in Einer Reihe gedacht werden mit jenen weltgeistigen Bethätigungen im Menschen. Wie ver-

So konnte, wenn das abstract pantheistische Princip dieser Philosophie festgehalten werden sollte, nur erfolgen, was die weitere Entwickelung des Hegel'schen Systems wirklich gelehrt hat: die scharf ausgeprägte, durchaus individuale Erscheinung Christi musste sich gefallen lassen, in die nebelige Allegorie einer allgemeinen Gottmenschheit verwandelt und das feste Historische an derselben zum Producte eines mythenbildenden Processes der damaligen Menschheit herabgesetzt zu werden. So sehr diese Erklärungsweise, als eine völlig gewaltsame, ebenso unpsychologische wie unhistorische, sich überlebt hat, so ist dennoch zurückgeblieben, was wir noch immer als schädliche Nachwirkung jener ganzen philosophischen Manier mit uns fortschleppen: die fast unwillkürliche Neigung, jedes historisch Thatsächliche, philosophisch gefasst, sogleich in die vieldeutige Unbestimmtheit einer Abstraction zu verwandeln und zu vermeinen, dadurch gerade es begriffen zu haben. Nichts fürwahr hindert in gegenwärtiger Frage mehr, klar zu sehen und zwischen halber und ganzer Wahrheit sich zu entscheiden, als der Wahn, dass dies philosophische Behandlung sei.

Das Historische und Metaphysische, welches in Hegel's Christologie und Religionsphilosophie ungeschieden durcheinandergährte und so sich wechselseitig verkümmern musste, finden wir nun bei Schleiermacher zwar in klarer Sonderung gefasst, aber zugleich damit dualistisch einander entgegengesetzt, ohne in einem höchsten Principe versöhnt zu werden und so sich zu gegenseitiger Bestätigung und Ergänzung zu dienen. Und hiermit glauben wir zugleich auf den tiefern Zwiespalt hinzudeuten, der überhaupt in Schleiermacher's geistigem Wesen und

---

möchte er sonst sie zu unterwerfen, zum Knechte zu machen eines specifisch neuen Antriebes, welcher die Wiedergeburt ankündigt? Dieser Gott kann dem Weltgeiste selbst nur der jenseitige sein" (S. 997, 998). Dazu vergleiche man noch S. 1002—1004, wo die innern Incohärenzen von Hegel's Christologie gezeigt werden.

Wirken zurückbleibt und welchen zur völligen wissenschaftlichen Harmonie in ihm selber zu bringen, wol kaum gelingen dürfte. Bekanntlich hat man es als eine verdienstvolle That Schleiermacher's bezeichnet, die Religion und die wissenschaftliche Behandlung der Theologie ganz von der Philosophie unabhängig auf einem selbständigen Grunde wiedererbaut zu haben. Aufrichtig gestanden, können wir in dieser Sonderung, wenn sie eine definitive sein sollte, nur einen tiefen Misverstand erblicken. Immerhin mag sie berechtigt sein, wenn sie als zeitweise nöthig gewordene Absperrung betrachtet wird gegen eine falsche Methode, gegen jenes der Theologie sich aufdrängende aprioristische Construiren des religiösen Inhaltes. Aber diese ganze Art des Philosophirens abzuthun, liegt ebenso im Interesse der Philosophie selber, wie der an ihr theilnehmenden benachbarten Wissenschaften. Auch in Beziehung auf die Religion, theils als allgemeine psychologische Thatsache, theils als welthistorisches Princip, hat die Philosophie keine andere Aufgabe als die, beides in seinem eigenthümlichen Charakter scharf aufzufassen und das Nothwendige und Allgemeine an der scheinbar zufälligen Verschiedenheit seiner mannichfachen psychologischen und historischen Erscheinungen bestimmt nachzuweisen. Bleibt sie dieser Auffassung treu, so gibt es Nichts in ihr, was der Theologie, welche nur dieselbe Aufgabe aus der kritischen Feststellung des historischen Materials herauszuläutern hat — durch welche letztere Thätigkeit sie zugleich der Religionsphilosophie das Material gewinnt und sichert —, irgendwie feindselig sein könnte.

Was nun Schleiermacher selbst betrifft, so hat er mit grosser Consequenz, Kunst und Klarheit jene Maxime der strengen Abscheidung durchgeführt: einerseits die Sonderung und wechselseitige Unabhängigkeit des philosophisch-ethischen und des religiösen Princips; andererseits, wenn man einen Blick auf seine „Reden über die Religion“ wirft, im Religiösen selbst die gewissermassen unwillkürlich sich bildende Unter-

scheidung zwischen dem allgemeinen religiösen Gefühle und dem specifisch christlichen. Alle diese Begriffe und Unterscheidungen endlich bewegen sich für ihn zugleich nur innerhalb des subjectiven Gebiets, als Thatsachen und Bildungsstufen des religiös angeregten Geistes, wobei das objectiv Anregende, Gott — wir erinnern an Schleiermacher's Resultate über die Erkennbarkeit Gottes in seiner „Dialektik" — eigentlich ein Unerkennbares, der objectiven Erfassbarkeit sich Entziehendes ist und bleibt.

Dennoch weiss man zugleich, mit welcher persönlichen Inbrunst und Zuversicht Schleiermacher, trotz jener wissenschaftlich ableitenden Voraussetzungen, und je weiter er im Leben vorrückte, desto entschiedener — die Person Christi umfasste und gleichfalls persönlich sich an ihr festhielt und aufrichtete. Diese halbe Inconsequenz müssen wir für eine innerlich berechtigte, höchst bedeutungsvolle erklären. Sie zeigt, dass der virtuosische Geist des Mannes, unablässig nach ganzer und ungetheilter Bildung strebend, gleichsam „in fugam vacui", zur Rettung von der Leerheit jenes religiösen Subjectivismus, welcher ihm bei allen Analysen des Abhängigkeitsgefühls übrig blieb, einer objectiven Erfüllung begehrte, einer göttlich-menschlichen Thatsächlichkeit, welche jenem Bedürfen die volle, gottverliehene Genüge zu gewähren vermöchte.

Diese Anerkennung des historischen Christus blieb jedoch, nach dem ganzen Zusammenhange seiner wissenschaftlichen Prämissen, für Schleiermacher eigentlich nur eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, ein Vorgriff in ein zunächst fremdes Gebiet, weil es ihm an einer Philosophie der Geschichte gebrach (womit wiederum seine Nichtbeachtung des Historischen des Christenthums und des Alten Testaments aufs genaueste zusammenhängt): — aber ein Vorgriff durch tiefen Vernunftinstinct gefordert, welchen die Religionswissenschaft der Gegenwart, wenn sie ihrer ganzen

Aufgabe genügen will, nachzuthun und auf allgemeine Weise zu begründen sich wird entschliessen müssen.

II.

Wir haben im Vorigen zu zeigen gesucht, worauf es überhaupt ankommt, wenn es um Hervorbildung einer neuen Stufe im religiösen Bewusstsein der Gegenwart, um Neubelebung desselben im Ganzen der Nation sich handelt. Wir haben insbesondere darthun wollen, wie erfolglos, weil mit innerm Widerspruch behaftet, alle Bestrebungen bleiben müssen, die da wähnen, in der Sphäre der Religion die objectiven Weltgesetze durchbrechen und mit Selbstbeliebigkeit oder durch einen Act freier Reflexion ein Neues erfinden oder ein innerlich Abgestorbenes wiederbeleben zu können. Dies ist hier so wenig möglich, wie in irgend einem andern Gebiete der Wirklichkeit. Auch hier vielmehr hört alle persönliche Macht und Verstandeswillkür auf: die göttliche, im religiösen Processe der Weltgeschichte waltende Macht allein führt das höhere Stadium herauf, ein neues Pfingstfest uns bereitend. Aber durch denselben Geist, welcher im ersten waltete und den alle spätern Erweisungen nur bestätigt haben. Es ist gänzlicher Unverstand und unhistorische Verstocktheit, es anders zu meinen und wie auf Abenteuer, auf die Entdeckung einer neuen Religion auszugehen.

Deswegen kommt es allein darauf an — und dies ist eine Anforderung an die allgemeine wissenschaftliche Bildung der Zeit — den innern weltgeschichtlichen Gang der Religionen zu durchdenken, in ihm sich zu orientiren und innerhalb desselben die Erscheinung des Christenthums zu begreifen. Hat es objectiv sich erwiesen als das Wort und die Erfüllung des Räthsels, welches wie ein dunkel geahntes Geheimniss auf den alten Religionen lag? Ist es für seine eigene Folgezeit nicht blos Lehre gewesen, sondern eine

neue dem Menschengeschlechte innerlich eingegossene erlösende Kraft geworden, aus deren Aneignung allein Alles hervorgegangen ist, was von da an die Welt sittlich umgeschaffen? Diese Frage ist, wie man sieht, eine historische und theologische zugleich; dennoch lässt sie, ohne alle theologischen Voraussetzungen, die objectivste und gewisseste Entscheidung zu.

Zu dem Ernst und der Tiefe dieser Erörterung, welche nur im Ganzen einer theistischen Weltansicht eine speculativ begründete Antwort empfangen kann, von da aus aber den schlichtesten Glauben und die kindlichste Hingebung an jene erlösende Macht zulässt —, zu dieser allgemein wissenschaftlichen Erörterung wird man sich nun auch in unserer Zeit wieder entschliessen müssen, wo es vor allem gilt, die Geister zu prüfen und das Unechte, Erlogene, aus dem nur scheinsames Menschenwerk entspringt, abzuscheiden von den echten Thaten des Geistes Gottes.

Hier sind es nun zwei Werke, die ihr ernstes wohlerwogenes Zeugniss ablegen für die Wahrheit der bejahenden Antwort jener Frage: die „Religiösen Reden und Betrachtungen von einem deutschen Philosophen" (mit dem sinnvollen Motto: „Jeder wird als der grösste Held geboren; denn Gott ist die Liebe"); und die „Reden über die Zukunft der evangelischen Kirche an die Gebildeten deutscher Nation". Es sind zwei Philosophen, welche hier das Wort ergreifen —, durchaus nicht Gläubige oder Theologen im gewöhnlichen Sinne, auch nicht Solche, die, wie Steffens und Andere, „ermüdet vom Ringen mit einer vernichtenden Speculation", einem ahnungsvollen Glauben in die Arme sinken. Es sind wohlerprobte Denker mit unbeengtem Forschermuthe, mit freiem und tief eindringendem Blicke für die Eigenthümlichkeit der Dinge, aber eben darum, wie der echte Philosoph es sein soll, von offenem und empfänglichem Sinne für Alles, was sich unter die bisherigen banalen Vorstellungen nicht fügen will, was daher

eine Erneuerung und Erweiterung der überlieferten Begriffe gerade unabweisbar macht.

Dabei ergänzen sich beide Werke auf durchaus zweckmässige Weise, wiewol sie selbst ganz ohne Beziehung aufeinander, jedes auf selbständigem Boden, erwachsen sind. Die „Reden über die Zukunft der evangelischen Kirche" haben vornehmlich den wissenschaftlichen Theologen vor Augen: sie stützen sich nicht nur auf eine eigenthümliche, streng in allen Theilen durchgebildete philosophische Weltansicht, sondern auf eine ebenso gründlich durchgearbeitete kritisch-exegetische Auffassung des Neuen Testaments, namentlich der vier Evangelien. Alle diese Theile finden ihre Begründung in dem früher erschienenen Werke desselben Verfassers: „Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet". *) Referent, als Nichttheologe, darf sich kein wissenschaftliches Gutachten über den Werth der im letzten Werke enthaltenen kritisch theologischen Resultate erlauben. Doch will ihn bedünken, sie seien so bedeutend und tiefgreifend, dass sie jedenfalls eine ganz andere Anerkennung verdient hätten, als bisher ihnen im grössern Kreise der Theologen zu Theil geworden zu sein scheint. Von Seite der negativen Theologie mit nicht selten hämischen Bekrittelungen angegriffen, von der andern Seite mehr durch Ignoriren als durch eingehende Würdigung bekämpft, hat der Verfasser das gewöhnliche Loos derer erfahren, die sich als Freiwillige in die Reihe der Fachgelehrten stellen, und ohne im geringsten an Gelehrsamkeit oder Scharfsinn hinter ihnen zurückzustehen, dennoch durch eine Art von stillschweigender Uebereinkommniss von ihnen nicht als ebenbürtig angesehen oder als unbequem zur Seite geschoben werden. **) Mit Recht

---

*) Weisse, Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet (2 Bde., Leipzig 1838).

**) Eine Ausnahme würdigeter Art ist hier zu nennen —: ob sie die

hat der Verfasser dadurch sich nicht abhalten lassen, auf dem Wege seines ernsten Forschens fortzuschreiten, und die Frucht davon sind die schon angeführten „Reden", auf deren wichtigen Gehalt wir nachher noch zurückkommen müssen.

Zu ihnen treten, nach einer andern Seite hin ergänzend, weil für den grössern Kreis der Gebildeten bestimmt, die „Religiösen Reden" hinzu, ein Werk, das wir nicht umhin können ohne die Besorgniss, parteiischer Vorliebe beschuldigt zu werden, da der Referent mit dem Verfasser auf dem gleichen Standpunkte steht und wesentlich dieselben wissenschaftlichen Ueberzeugungen theilt —, als ein in seiner Eigenart neues, in seiner Ausführung treffliches und gelungenes zu bezeichnen. Wir reden zunächst gar nicht von seinem wissenschaftlichen Gehalte, wir meinen seine Form und Absicht. Wer vermag zu leugnen, dass der Geist der neuern Speculation eine Macht geworden sei, die wie ein mächtiges Ferment in allen Bildungsprocessen der neuern Zeit mitwirkt und die sich auch der religiösen Fragen unwiederbringlich bemächtigt hat? Durch Protestationen von Aussen her ist er unbesiegbar; er kann allein aus sich selbst überwunden werden. Nur die höchste und volle Bildung zehrt die niedere und halbe in sich auf, indem sie zugleich dieselbe über

---

einzige gewesen sei, bekenne ich, nicht zu wissen —; ich meine das durch Tiefe und Reichhaltigkeit des Inhalts ebenso, wie durch den Geist freier, von alten Satzungen unbeengter Forschung ausgezeichnete Sendschreiben von „C. J. Nitzsch an Herrn Dr. Weisse" in der vorliegenden Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie, 1840, Bd. 5, Heft 1, S. 5 fg. Mag es sein, dass diese Abhandlung selbst in theologischen Kreisen weniger Aufmerksamkeit gefunden hat, als sie verdiente, weil sie an einem für eigentliche Theologen zur Seite liegenden Orte zuerst erschien; — hier ist ausdrücklich wieder an den Inhalt derselben zu erinnern. Es macht sich darin der freie Geist echter Theologie geltend, der, wie wir oben zeigten, mit der echten philosophischen Geschichtsauffassung auf einem und demselben Boden steht, indem beide ihren Ausgangspunkt nehmen von der Anerkennung der zugleich historischen und (eben darum) ewigen Bedeutung von Christi Persönlichkeit.

sich verständigt. So in dem vorliegenden Falle —: das Werk ist hervorgegangen aus dem vollen Ertrage der gegenwärtigen speculativen und ästhetisch-literarischen Bildung. Und doch, wer könnte leugnen, der es gelesen und durchdacht, dass gerade von jener Bildung aus die religiösen Wahrheiten, welche eine durch und durch ideenlose und darum negative theologische Kritik nicht minder, wie der entkräftende Sensualismus der neuesten Zeit völlig zu entwurzeln und in Vergessenheit zu bringen bemüht sind, hier in einem neuen Lichte gezeigt werden, als die nothwendigen Schlusssteine einer consequent durchgebildeten philosophischen Weltansicht, welche sich nicht begnügt, jene Wahrheiten blos vereinzelt und als abgerissene Hypothesen hinzustellen, sondern die sie in stetigem Zusammenhange mit den Fundamentalsätzen aller Wahrheit und Wesenserkenntniss aufzuzeigen sich getraut.

Wie schwierig und wie complicirt auch diese Aufgabe sei; schon ein Versuch dieser Art ist wichtig und bedeutungsvoll für die gegenwärtige Zeit und ihr eigentlichstes Bedürfniss. Er widerspricht schon im Principe dem Vorurtheil, das die Gläubigen wie ihre Gegner gleicherweise aufrecht erhalten, als gehöre der Glaube und seine Thatsachen einer eigenen, abgesonderten Welt an, mit der die „Natur" und ihre „Gesetze" Nichts zu schaffen haben. Diese falle der blossen Nothwendigkeit anheim; darüber hinaus liege das Reich der „Gnade", der ausserordentlichen Erweisungen und „Wunder" Gottes, der eben durch „Aufhebung jener Naturgesetze" seine eigentliche Freiheit und Allmacht bewähre. Ausdrücklich sagen wir, dass auch gewisse Gegner des Glaubens jenes Vorurtheil zu hegen, ja es als ein wesentliches Merkmal desselben darzustellen suchen, weil ihnen daraus die kräftigste Waffe erwächst, das Christenthum zu bekämpfen und als einen durch die gegenwärtige Bildung längst überwundenen Standpunkt zu bezeichnen. Denn freilich ein Dualismus dieser Art widerspricht so sehr dem

Geiste echter Wissenschaft und ihren gesichertsten Resultaten, dass man, wenn dergleichen alttheologische Behauptungen immer von neuem laut werden, unwillkürlich an das berühmte Wort Galilei's erinnert wird: man möge doch ablassen, den hölzernen Hobel ins Eisen zu treiben, weil man dadurch in Gefahr komme, ihn ganz und gar unbrauchbar zu machen!

Statt dieser Unzulänglichkeiten zeigt nun der Verfasser, indem er die Resultate eigener und fremder speculativer Untersuchungen sinnig zusammenstellt, wie in der zweckerfüllten und weisheitsvollen Weltordnung, in den „Naturgesetzen“ selbst, vom Untersten bis zum Obersten Alles auf einander deutet, die „Natur“ abbildlich auf die „Gnade“; und wie auch in dieser eine heilige Ordnung und Stetigkeit jede Willkür ausschliesse, aber auch keine abstracte Nothwendigkeit übrig lasse, welche nicht einmal genügt, um die kleinste Naturerscheinung gründlich zu erklären, deren strenge Gesetzlichkeit immer zugleich Beziehung auf das Ganze, Vermittelung, Zweck, als das eigentlich Leitende und Herrschende, in sich enthält. Deshalb ist auch die Menschengeschichte weder Ausdruck eines blossen psychologischen Processes, den der Welt- oder Menschengeist dialektisch-nothwendig in sich vollzieht, noch Product vereinzelter Thaten menschlicher Willkür: sondern wie das Menschengeschlecht durch eigene Freiheit abgeirrt ist von seinem göttlichen Ursprunge und von seiner Bestimmung —, was deutlich genug in seinem Bewusstsein wiederscheint und darin universelles Zeugniss von sich gibt —: so ist es eine im Menschen selber wirkende und im Fortgange der Geschichte immer stärker sich verkündende göttliche Geistesmacht, welche ihn zurücklenkt zu seinem Ursprunge und zu seiner Versöhnung mit Gott. Dies ist aber nur möglich durch eine mitten in die Geschichte hineintretende göttliche That. Und so ist Christus oder das im historischen Christus erschienene Göttliche der eigentliche Mittelpunkt

der Menschengeschichte und das Zeugniss, dass in ihr weder blosse Nothwendigkeit walte, noch blinder Zufall, sondern dass den Abirrungen menschlicher Freiheit gegenüber ein hülfreicher Gott den Einzelnen wie Allen gleich nahe und gegenwärtig sei.

Wie dieser Christus in der Vorzeit und im Prophetenthume der Völker lange vorausgeahnt wurde in mythischen Gleichnissen und Vorbildern oder noch ausdrücklicher in den bestimmten Weissagungen auf einen kommenden Messias („Reden", S. 146 fg., 159 fg.): so ist er bei seinem wirklichen Hervortreten die innermenschliche göttliche Macht, in welcher die Versöhnung mit Gott objectiv geworden (S. 172 fg.); ist daher auch der einzige geschichtliche Anknüpfungspunkt und Mittler, durch den jene Versöhnung auch subjectiv in allen Gliedern der Menschheit sich vollziehen kann (S. 215, 222). So aber wirkt er für alle Folgezeit der Geschichte bis in eine weite, noch jetzt nicht zu übersehende Zukunft hinein. Ohne diese inhaltschwere Thatsache daher wäre die Geschichte unbegreiflich und aufs eigentlichste zweck- und inhaltsleer; sie zerfiele in eine beziehungs- wie deutungslose Reihe vereinzelter Begebenheiten. Ohne Christus als Gottmenschen gibt es gar keinen innerlichen geschichtlichen Zusammenhang. Diese Wahrheit wird sich auch dem profanen Geschichtsforscher um so entscheidender aufdrängen, je mehr er aufhört, Christus und das Princip des Christenthums in blos theologischer Weise als an den Einzelnen gerichtet zu fassen, je mehr er erkennt, dass in ihm die eigentliche Leuchte der Zukunft, die Hoffnung einer neuen Bildung des Staats, enthalten sei („Reden", S. 253 fg.).

Indem wir unsere Leser auf die weitere Ausführung dieser tiefen und allein gründlichen Gedanken im Werke selbst verweisen, wollen wir noch eine andere Secte hervorheben, welche mit dem Zwecke unserer gegenwärtigen Untersuchung aufs engste zusammenhängt. Es ist die Beziehung

des christlichen Princips auf den Staat und seine künftige Entwickelung.

Wir haben schon an einem andern Orte unsere Ueberzeugung ausgesprochen und ausführlich motivirt, dass das Christenthum bisher nur nach Einer Seite hin gewirkt habe, indem es an den Einzelnen sich richtete und an die Gesinnung, die vom Einzelnen auf die Gemeinschaft überfliesst. Die zweite, die bei weitem grössere und gewaltigere Aufgabe steht ihm noch bevor, die allgemeinen Grundsätze umzuschaffen, auf denen der Staat und die Gesellschaft bisher beruhten, kurz als neues staatsbildendes Princip aufzutreten. Diese Umschaffung kann das Christenthum aber nur allmählich vorbereiten und erst in ferner Zukunft die volle Verwirklichung erhoffen, weil es friedliche Reform ist. Aber die Zeit ist gekommen, wo wenigstens in der Theorie dieser Satz ausser Zweifel gestellt und zur allgemeinsten Anerkennung gebracht werden muss. Ebenso können und sollen schon jetzt die ersten Grundpfeiler gelegt werden, auf welchen die neue Zukunft früher oder später, aber sicher sich erheben, als unwiderstehliche Consequenz sich hervorbilden muss. Und dies gerade erkennen wir als die nächste praktische Aufgabe der Gegenwart. Dies ist die Idee des in seinen ersten Anfängen allerdings schon jetzt anzubahnenden „christlichen Staats“.

Auch über diesen höchst wichtigen Punkt legen die „Reden“ sehr bestimmte Rechenschaft ab („Der christliche Staat“, S. 349 fg.). Doch hat der Verfasser es hierüber bei den allgemeinsten Andeutungen gelassen, weil er mit Recht fühlen mochte, dass er den Gegenstand entweder vollständig ausführen müsse, was ein eigenes umfangreiches Werk erfordert hätte, oder dass er bei nur halber Ausführung sich den bedenklichsten Misdeutungen aussetzen würde, von denen noch die unschädlichsten in dem Vorwurfe utopistischer Träumerei bestehen, andere weit schlimmerer Art sein dürften. Das ist auch ein charakteristisches Zeichen

der Zeit, dass das Wahre, Rechte und Gute, ehe es in völliger Klarheit erscheint, in allerlei carikirten Gestalten verfrüht und unreif vorgebildet, Widerwillen oder Befremden erregen muss. Es ist dann da und ist nicht da; aber in dieser Gespensterexistenz hindert es sich selber, in die frische Wirklichkeit einzutreten und unbefangener Aufnahme gewärtig zu sein!

Der Verfasser hat daher mit Recht nur auf die Grundlagen der künftigen sichern Reform des Staatslebens durch den religiös-sittlichen Geist hingewiesen —; der sichern, sagen wir, weil sie nicht auf zufälligem, sondern auf ewig-sittlichem Grunde beruht. Die sittigende Wirkung der Arbeit, die nicht mehr als aufgezwungene Last, sondern als eine ehrenvolle und von Allen getheilte Pflicht angesehen und geübt wird, die hohe sittliche Bedeutung des Berufs, des ihm entsprechenden Standes und seiner Ehre, eine stets zu steigernde Volksbildung —; dies sind jene Grundlagen, die man weder utopistisch noch revolutionär schelten kann, weil sie längst schon vorhanden sind, und weil, was noch Bestand hat in den durchaus zerbröckelten Verhältnissen unserer unglückseligen Gegenwart, allein durch sie besteht, also auch durch sie nur gerettet werden kann. Wenn der Socialismus mit Recht die Arbeit verherrlichte, welche zugleich Ausdruck der innern Neigung sei: so hat sie hier ihr wahres Ziel erhalten. Es ist nicht der „Genuss“, sondern der Beruf, das hohe, beseligende Bewusstsein, mitschöpferisches Glied geistiger Genossenschaften zu sein, welche, je reicher sie sich ergänzen, desto höher ihre Aufgaben zu steigern vermögen. Die durchgeführte freie Wahl des Berufs, hervorgegangen aus gründlicher Volksbildung, und der daraus sich erzeugende geistig objective Inhalt des Lebens soll an die Stelle des mittelalterlichen Privilegiums und seiner regungslos fixirten Stände treten, aber auch ebenso die abstracte Gleichmacherei und Standeslosigkeit verdrängen, welche das Idol des Liberalismus ist.

Auf einer neuen gerechten Gliederung der Stände muss der künftige Staat und auch seine Volksvertretung ruhen. Dann kann der Staat eine politisch vollendete Gemeinde von sich aus der Kirche überliefern.

Sachgemäss schliesst sich die Betrachtung der „Reden über die Zukunft der evangelischen Kirche“ hier an, welche durch ihre Grundrichtung mit dem vorerwähnten Werke verwandt sind, während sie durch ihre Ausführung, wie bemerkt, einem andern Boden angehören. Wenn wir daher an gegenwärtigem Orte alles Dasjenige ausscheiden müssen, was blos theologisches Interesse hat, so gehört doch recht eigentlich hierher, was der Verfasser mit ebenso viel Energie als Einsicht über die religiösen Cardinalfragen der Gegenwart gesagt hat. Es sind die beiden grossen Probleme über die Bedeutung des historischen Christus für die Kirche der Gegenwart und über die Fortbildung der Kirche selber, Fragen, die im innigsten Zusammenhang untereinander stehen: deswegen gehört auch die erste, nicht blos für den Theologen, sondern für jeden wissenschaftlichen Forscher zur Tagesordnung und kann somit als ein sociales Problem bezeichnet werden. Dies erwirbt auch der Schrift das Anrecht, in weitesten Kreisen Aufmerksamkeit zu finden, nicht blos in der Sphäre theologischer Forscher und Wirker. Ob man im Ganzen oder im Einzelnen überall mit ihr einverstanden sein werde, darüber geben wir das Urtheil frei: die Einen werden der Zugeständnisse zu viel finden an die neuere wissenschaftliche Richtung; die Andern werden ein noch entschiedeneres Sichlosmachen von der eigentlichen Bibelgläubigkeit verlangen; Alle werden aber darin sich einigen, die gegenwärtige Schrift für eine der bedeutendsten zu erklären, die innerhalb der letzten Jahre im Fache wissenschaftlicher Theologie erschienen sind. Sie werden gestehen, dass hier nicht nur eine Tiefe und ein Ernst religiöser Gesinnung, eine Consequenz und eine Vielseitigkeit wissenschaftlicher Durchbildung uns begegnen, wie sie selten in

einem Manne sich zusammenzufinden pflegen, sondern dass in diesem Werke auch eine festgeschlossene, consequent begründete Lösung aller theologischen Hauptfragen uns geboten wird, welche die achtsamste Prüfung verdient und als Moment zu weiterer Entwickelung der christlichen Lehre und Kirche nicht unberücksichtigt bleiben darf.

Als Mittelpunkt der christlichen Heilswahrheit wird auch hier der Glaube an den historischen Christus bezeichnet; aber in einem Sinne, der, ohne der Objectivität seiner geschichtlichen Gestalt irgend Etwas zu entziehen, dennoch diesen Glauben in eine Region versetzt, worin das blos Historische ein untergeordnetes Moment bleibt.

Christus — der sich nach des Verfassers Behauptung nicht blos als Sohn Gottes, sondern als „Sohn des Menschen" am prägnantesten bezeichnet haben soll, in demselben Sinne, wie ihn der Apostel Paulus den „zweiten Menschen" und „letzten Adam" nannte, eben als denjenigen, der für sich kein anderes Prädicat begehrte, denn dies, „des ursprünglichen Menschen, der reinen, unverfälschten Menschheit echter Sohn zu sein" (S. 244), — ist damit zugleich der Erstling und der Gründer des Himmelreichs geworden, der durch den göttlichen Geist im Menschen hervorgebrachten geistig-sittlichen Wiedergeburt, des neuen Lebens in Gott. Als unablässiger Eröffner und Vermittler dieser göttlichen Kraft in der Menschheit ist er keineswegs der vergangene: er reicht bis in die Gegenwart; denn noch jetzt verkündet er innerlich wirksam sich in uns. Und er reicht in alle Zukunft; denn er führt uns ein und macht uns recht eigentlich gewiss eines Reiches, in dem keine Vergänglichkeit ist. Der Glaube an ihn ist daher auch nicht blos die Annahme von Thatsachen, wie wichtig und heilig auch immer sie seien, sondern der Glaube an die lebendige, im eigenen Innern wirksam sich uns verkündende Gotteskraft. Der vollständige Glaube an Christus ist zugleich der gefühlte und innerlich erlebte Heilsglaube (S. 128).

Von diesem Begriffe aus erhebt sich nun der Verfasser zu einer freien, tiefen und in ihrer Tiefe echt toleranten und segensreichen Ansicht. Er zeigt, wie um jener wahren Natur des Glaubens willen Keiner vom Gottesreiche ausgeschlossen werden dürfe, welcher sich von der grossen Idee des Menschensohnes und des Gottesreiches zunächst nur die ideale Seite ganz anzueignen vermöge und dem christlichen Bekenntnisse nur mit dem Vorbehalte sich anschliesse: „als den geheiligten Gegenstand ihres Glaubens nicht den Menschen Jesus von Nazareth, sondern die fort und fort sich im menschlichen Geschlechte und allerdings auch in diesem Jesus sich verwirklichende Idee der verklärten, vergöttlichten Menschheit überhaupt betrachten zu dürfen" (S. 267). Der Verfasser legt so grossen Nachdruck auf diesen Umstand, dass er sogar in der von ihm vorgeschlagenen Bekenntnissformel vermieden wissen will, den historischen Namen Jesu von Nazareth aufzunehmen, wiewol die Kirche als solche diese historische Beziehung stets festzuhalten habe —; worin jeder Einsichtige, der nur weiss, was zum Begriffe einer in historischer Continuität sich entwickelnden Kirche gehört, ihm unbedingt beipflichten wird.

Dennoch ist hier gerade der Punkt bezeichnet, bei welchem wir allerdings gewünscht hätten, der Verfasser wäre, was die zukünftige Gestalt der Kirche betrifft, noch einen entschiedenen Schritt weiter gegangen. Wir erklären uns nachher ausführlicher darüber, nachdem wir auf die speculative Grundlage des Werks noch einen kurzen Blick geworfen haben.

Die Lehren von Gott und den göttlichen Eigenschaften, ebenso die Erörterung über den Begriff der ewigen und der zeitlichen Schöpfung müssen wir für diesmal übergehen, wiewol sie uns reichlichen Stoff zu kritischen Erörterungen geben würden. Wir wenden uns vielmehr sogleich zu dem Hauptpunkte, zu dem Dogma von der Menschwerdung Gottes in Christo, und stellen kürzlich die prägnantesten

Gedanken des Verfassers über diese Lehre zusammen, auch hier jedoch mehr referirend, als durchweg die theologischen Ansichten des Verfassers theilend. Gott ist nicht abstracter Geist, sondern dreieiniger in seinem ewigen Wesen. Dieses sein geistig-persönliches Charakterbild, sein Gemüth, hätte sich in dem ursprünglich als sein Ebenbild ausgeschaffenen menschlichen Geiste offenbaren müssen. Durch den „Sündenfall", durch die Verdunkelung dieses Ebenbildes, wurde jedoch der stetig organische Offenbarungsprocess, der sich an das ganze Menschengeschlecht vertheilt haben würde, gehemmt. Demzufolge musste er zuerst in Einer Persönlichkeit sich concentriren, in einem einzigen Menschenindividuum erschöpfend sich darstellen, welches dann menschlicherweise als der zuerst in voller Reife verwirklichte Urmensch — „Sohn des Menschen" — nach seinem Verhältniss zum göttlichen Wesen, als die menschgewordene Gottheit gedacht werden muss (S. 355, 356). Die Bedeutung der Heiligen Schrift und der Werth des Schriftprincips besteht aber noch immer darin, nicht ein abstractes Ideal von Urmenschlichkeit und Sündlosigkeit des Gottmenschen aufzustellen, sondern mittels der Heiligen Schrift seines individuellen Charakterbildes in seiner ganzen unvertauschbaren Eigenthümlichkeit sich zu bemächtigen und betrachtend in dasselbe sich hineinzuleben: was durch keinen abgeleiteten historischen Bericht, noch weniger durch Abläuterung jenes Bildes zu einem rein dogmatischen Begriffe ersetzt werden kann, womit eben alles Charaktervolle, menschlich Individuelle und menschlich Ergreifende verloren geht. „Die ganze Bedeutung der Schrift fasst sich für uns Evangelische in die Darstellung dieses gottmenschlichen Charakterbildes zusammen" (S. 367). Dieser wichtige und in jeder Beziehung zeitgemässe Satz will jedoch nicht so verstanden sein, als wenn der Verfasser damit alles Andere, Dogmatische und Ethische der Schrift, als werthlos bezeichnen wollte, sondern er hat nur den Sinn: dass das Letztere sich von dem Ur-

texte absondern lässt und sonstiger Untersuchung und Verarbeitung hingegeben werden kann, während der bleibende und durch kein anderes Buch vertauschbare Werth des Neuen Testaments, namentlich der drei ersten Evangelien, in der prägnanten Schilderung von Christi Persönlichkeit liegt.

Wir können dieser Ueberzeugung nach einer andern, vom Verfasser nicht berührten Seite beitreten, indem gerade die evangelische Kirche in Christo, und in ihm allein, das Urbild menschlicher Nacheiferung findet, welches der katholischen Kirche durch die von ihr gestattete Verehrung der Heiligen gleichsam vertheilt und einigermassen in den Hintergrund gedrängt wird. Wir halten daher diesen neuen Gesichtspunkt, den Charakter und Werth des Neuen Testaments und der Beschäftigung mit ihm zu bezeichnen, für ebenso beachtenswerth als wahrhaft freisinnig, indem er die Aufmerksamkeit von der äussern Bibelautorität hinweg auf das Innere und Wesentliche des historischen Hauptbildes überleitet. Es ist — nebenbei sei es bemerkt — auch der Gesichtspunkt, mit welchem Goethe die Bibel betrachtete, dem gerade die individuellen Züge das Grosse, Heilige und Unschätzbare in derselben waren. Um so mehr dürfen wir aufmerksam machen auf die lehrreiche und eigenthümliche Art, wie unser Verfasser jenes Bild uns entwirft und dabei auf völlig neue Seiten aufmerksam macht (S. 214 fg.). Wir müssen diese Partie geradezu für die bedeutendste des sonst so reichhaltigen Buches erklären.

Hieran nun schliesst sich der Begriff des „Himmelreiches“, eines höhern, über alle besondern Unterschiede und Trennungen der Gesellschaft hinausliegenden, rein menschlichen Organismus, der daher Alle umfassen soll, die menschliches Angesicht tragen. Aber nur Der kann Glied desselben werden, der, seiner Erlösung innerlich gewiss geworden, in einem neuen, von der Kraft Gottes begeisterten Leben wandelt.

Wie sich versteht, schliessen wir uns alles Ernstes

dieser Auffassung und Ueberzeugung an; aber in Betreff der Art und Weise, wie der Verfasser, hier zu eng an den kirchlichen Begriff sich anschliessend, diesen allerdings entscheidenden Begriff behandelt, müssen wir unsere abweichende Meinung bekennen. Auch was wir sonst noch an seiner Gesammtauffassung über die „Zukunft" der christlichen Kirche vermissen, knüpft sich aufs genaueste an diesen Punkt an und ist eigentlich nur die nothwendige Folge davon. Wegen der hohen Wichtigkeit des Gegenstandes müssen wir uns hierüber umfassender erklären.

Bis jetzt besteht eigentlich noch ein tiefer, und wenn wir aufrichtig sein wollen, in dieser Tiefe unversöhnter Gegensatz zwischen dem christlichen Princip, wie es bisher sich selber fasste und wie es von Freunden wie Gegnern gefasst wurde, und dem Principe des Humanismus. Soll jedoch jenem eine dauernde, zugleich eine erhöhtere Wiedererneuerung zu Theil werden, soll überhaupt das Christenthum als die wahrhaft universale, Alles „neu machende" Religion sich erweisen: so vermag sie es nur durch eine völlige und tiefgreifende Versöhnung mit dem gleichfalls welthistorischen und gottverwandten Geiste des Humanismus. Die christliche Religion muss diesen in sich aufnehmen und neu durchdringen; aber nicht dergestalt, dass sie, ihn gleichsam corrigirend oder beschränkend, seine schönsten Blüten abstreifte, seine edelsten Früchte dem Verwelken preisgäbe, sondern also, dass sie seinen Bestrebungen im Staate, in Kunst und in Wissenschaft den Ernst sittlich-religiöser Gesinnung aufdrückt; damit erkannt werde, dass jede eigentlich humane Leistung nur gelingen könne, im Geiste der Religion, im ernsten Aufblicken nach Oben vollbracht, dass aber Alles, das Grösste wie das Geringste, in den Umkreis dieser Gesinnung hineingezogen werden müsse. Die christliche Religion soll nicht, wie bisher — eigentlich antihuman — vor der Welt sich verschliessen,

sondern echt humanisirend jedes Eitle, Verweltlichende in derselben thatkräftig überwinden.

Dagegen bedarf es keines Beweises, dass das Christenthum, wo es irgend nur als specifisches sich geltend macht und nicht schon abgeschwächt in seiner Eigenthümlichkeit den allgemeinen Bildungsrichtungen des Lebens gegenübertritt, noch immer ausschliessend, ja feindselig sich verhalte gegen jenen universaleren Geist des Humanismus. Es bekennt sich ausdrücklich dazu, nur in einem Einzigen Heil finden zu können, in dem Bewusstsein der Erlösung von der Sünde durch Christus; es findet sich hochbeseligt in dem schlichten Glauben, ein Kind Gottes zu sein, wogegen es alle andern Güter der Welt und weltlichen Bildung als werth- und bedeutungslos verwirft; ja als verdächtig, weil in die Weltlichkeit zerstreuend und ablockend vom einzig wahren Ziele. Eben damit ist es in seiner specifischen Eigentlichkeit und Kraft, wie jeder historisch entstandene Glaube, abweisend und intolerant: den grossen und in seiner metaphysischen, wie innerlich welthistorischen Bedeutung unbestreitbaren Satz: „dass nur Ein Name den Menschen gegeben sei, in welchem sie können selig werden", nimmt es in äusserlicher, gleichsam vertragsmässig diplomatischer Bedeutung: ein Jeder ist ausgeschlossen vom ewigen Heile und von der Seligkeit, der nicht durch gewisse äusserliche Acte und Vollziehungen, ebenso durch die Annahme gewisser Glaubensartikel zur christlichen Gemeinschaft sich bekennt. Und wenn in gegenwärtiger Zeit die Schärfe dieser Bestimmungen einigermassen abgestumpft erscheint, so ist dies keineswegs geschehen in Folge einer von Innen herstammenden und mit vollem Bewusstsein durchgeführten Weiterbildung der christlichen Idee selber, sondern durch eine Art von stillschweigender Connivenz gegen den Geist dieser Zeit, welche wir mit nichten durchweg zu billigen im Stande sind, weil in diesem oberflächlichen, faulen Frieden keineswegs eine innere dauernde Versöhnung erreicht ist; weit mehr

noch darum, weil dadurch sogar die Tiefe und Eigentlichkeit der christlichen Idee ihrer innern Anerkennung entzogen werden könnte.

Dem gegenüber ist es nun die grosse Lehre des Humanismus, dass jegliches nur geistige Wollen und Streben, jedes Leben in und für die Ideen, ein gottverwandtes Element in sich trage, eine Art von Religion sei. Deshalb schliesst er keinen Glauben, keine Bestrebung aus, sofern sie nur jenem höhern menschheitlichen Charakter getreu bleiben; und wie in einem Pantheon vereinigt sich in ihm der Ertrag alles Guten und Schönen, das die Menschheit aus sich hervorgebracht, zu einem frei ihm gewidmeten Cultus und zu neidloser, Nichts ausschliessender Anerkennung. Genährt durch die Einsichten der edelsten Geister aller Zeiten und erleuchtet durch alle Elemente ästhetischer und gemüthlicher Bildung strebt er dahin, alle Seiten des Menschen harmonisch zu entwickeln, vor allem aber jener milden, duldsamen Weisheit Bahn zu machen, welche die Mängel und Irrnisse des Menschengeschlechts durch stetige Entwickelung auszuheilen sucht und gerade darin mit der christlichen Liebe sich begegnet.

Diese Gesinnung ist es, welche die Werke unserer edelsten Denker durchzieht und ihnen jenen Geistesadel aufdrückt, welcher der innerste Urquell desjenigen ist, was wir in ihnen das Classische nennen. Aber wir reden nicht blos von unserer Wissenschaft: auch die Poesie in ihren höchsten Aufflügen hat nichts Köstlicheres hervorgebracht. Werke von dem klar sittlichen Geiste, wie Lessing's „Nathan", erinnern am bezeichnendsten an diesen eigenthümlichen Lebensgehalt, der dann auch sein einfachstes Glaubensbekenntniss in Goethe's Worten findet: „dass der gute Mensch in seinem dunkeln Drange des rechten Weges gar wohl sich bewusst sei"; d. h. dass das eingeborene Gute in ihm eben jenes „dunkel Leitende" sei, das ihn zuletzt des Rechten

nicht verfehlen lasse. Und des Dichters noch tieferes, ja erhabenes Wort am Schlusse des „Faust": „Das Unzulängliche, hier (in der ewigen Welt der Liebe) wird's Ereigniss!" verleiht jener Gesinnung die höchste, wahrhaft religiöse Weihe.

Dies Princip nun hat jenen Bestrebungen des Christianismus gegenüber gesiegt in der allgemeinen Bildung und — sprechen wir es mit der grössten Entschiedenheit aus — es verdiente zu siegen, und nimmermehr wird auf die Dauer dieser Sieg rückgängig gemacht werden können. Wer aber soll inskünftige das leitende Panier der Menschheit vorantragen? Dies ist die Frage der Zukunft, aber auch die ganze Frage, welche man nicht mit vorläufigen Abfindungen und Grenzberichtigungen lösen kann, sondern nur durch klare Entscheidung darüber: ob beide Principe ineinander stehen oder ob sie wechselseitig sich ausschliessen müssen? Sollte letzteres der Fall sein, so wäre die Menschheit in einen noch tiefern Dualismus auseinander gerissen, als alle die zuletzt doch nur oberflächlichen Trennungen der Bildung sind, die uns gegenwärtig voneinander halten. Doch müssen wir bekennen: für jetzt besteht noch dieser Dualismus, ja er klafft immer tiefer und trennt immer unheilbarer, je mehr die Kirche von gewissen Seiten her alte, zum Theil vergessene Anforderungen wieder geltend zu machen sucht. Wer aber an eine zukünftige Entwickelung der christlichen Kirche denkt, wer in der That eine dauernde Zukunft ihr zutraut, der muss die klare Einsicht besitzen, wie jener Dualismus ebenso dauernd zu versöhnen sei.

Und diese Frage ist es, die in vorliegendem Werke zu wenig ihre Geltung gefunden hat. Sicherlich sind in der tief und reich begründeten Weltansicht des Verfassers die Elemente einer solchen Vermittelung vorhanden; indess ist er nicht dazu gelangt, oder wenigstens hat es ihm nicht gefallen, seine Betrachtungen hier bis dahin auszudehnen.

Fassen wir den bezeichneten Gegensatz in seiner ganzen Schärfe und Tiefe: so scheint uns ein Doppeltes, ein ethisches und ein metaphysisches Moment, diesen Unterschied zu begründen —; welches Beides wir übrigens hier auf seinen kürzesten Ausdruck zurückzuführen versuchen müssen.

In der christlichen Lehre bilden die beiden Begriffe des Sündenfalles und der Erlösung durch Gott in Christo den eigentlichen Mittelpunkt, welche ethisch sich anzueignen, im Gemüthe und Willen zu durchleben die eigentlich christliche That ist und die immer tiefere Verwirklichung derselben im Individuum, wie in der ganzen Menschheit die einzige Aufgabe der Kirche. Sie beruhen jedoch auf dem noch allgemeinern Begriffe von dem Leeren und Nichtigen des Menschen, so lange er in seiner sinnlichen Unmittelbarkeit verharrt, so lange er sich nicht unterworfen hat dem göttlichen Geiste, welcher zunächst äusserlich als Gesetz, Gebot an ihn herantritt, dann aber immer tiefer sein Wesen sich aneignet und endlich in freier Liebe und Begeisterung von ihm umfasst wird. Nur durch die „Wiedergeburt" wird er der eigentliche, ursprüngliche, seiner „urbildlichen" Bestimmung entsprechende Mensch, was die christliche Vorstellungsweise als Wiederherstellung von einem factisch eingetretenen „Sündenfalle" sich auslegt.

Der Humanismus an seinem Theile widerspricht nirgends principiell dem eigentlichen Sinne jener hohen, vom innersten Selbstbekenntniss des Menschen bestätigten Wahrheit. Aber er bereitet ihr eine Stätte im wirklichen Leben; er versöhnt dadurch mit ihr und macht ihren tiefern Sinn verständlich. Alles, was den Menschen entsinnlichen, in die eigene Tiefe locken, der idealen Welt gewinnen könne, hegt er sorgsam und bringt es als ein wohlgepflegtes, reich organisirtes Besitzthum der Menschheit entgegen. Der echte, seines Zieles klar bewusste Humanismus kann nur versittlichend wirken, wie er in seinem Ursprunge mit der Religion eines und dasselbe ist. Denn der Glaube an den Beistand des gött-

lichen Geistes zu jedem echten Menschenwerke ist die innerste Seele des Humanismus und die eigentliche Quelle der Begeisterung, die seine besten Thaten begleitet. Mit einem Worte: die grosse Lehre von der „Vernunft“ — dies Wort im ganzen Umfange seiner speculativen Bedeutung genommen, d. h. von der Immanenz der ethischen Ideen im menschlichen Geiste —, ist der eigenthümliche und neue Gedanke, welchen dies Princip dem Christenthume zur Morgengabe bringt, worin es berechtigt ist, sofern es nicht selbst in den Irrthum zurückfällt, die Vernunft als ein blos Persönliches und Subjectives zu fassen, sondern unerschütterlich daran festhält, dass es bei der subjectiven Vernunft auf ein Finden und Aneignen der sich ihm darbietenden objectiven, allgegenwärtigen, somit göttlichen Vernunft ankommt.

Dem widerspricht jedoch das christliche Princip abermals nicht in seinem Ausgangspunkte oder Wesen: es fasst nur, gleichsam empirisch oder gläubig, die Vernunft sogleich in höchster concreter Weise, als den persönlichen, Jegliches mit dem Willen der Weisheit und Liebe ordnenden Gott. Es ist dies gewissermassen ein kühner Vorgriff in eine speculative Weltansicht, oder das einzelne Bruchstück einer solchen. Es liegt darin der Keim einer langen wissenschaftlichen Entwickelung, welche jedoch abermals nur die Vernunft, das freie Princip des Humanismus, zu übernehmen im Stande ist.

Dies leitet uns sogleich zum zweiten Momente des Gegensatzes, den wir kürzlich den theoretischen oder metaphysischen nennen möchten. Der Geist des Humanismus ist seiner ganzen Tendenz nach vermittelnd, viel- ja allseitig; denn er beruht auf der gemeingültigen Grundlage freier Wissenschaftlichkeit. Der Christianismus dagegen ist streng exclusiv: er scheidet ab in scharfer Trennung, was er Irrthum und was er Wahrheit nennen muss. Und entscheidend ist hier der „Glaube“, nicht in dem dürftig historischen

Sinne, sondern in der schon entwickelten ethischen Bedeutung: die Zuversicht zu der innerlich erlebten, wie äusserlich immer neu sich bewährenden Thatsache der Erlösung. Nur was bestätigt wird durch diese Ueberzeugung, ist ihm wahr und probehaltend; was ihr widerstreitet, das hat für den wahrhaft Gläubigen ganz von selbst schon keine Bedeutung und kein Gewicht; es ist das an sich und in Grund und Boden Falsche. Was indifferent ist ihr gegenüber, bleibt wenigstens ohne Werth und Interesse für ihn. So der allerdings durchaus abgeschlossene Standpunkt der christlichen Gläubigen, der darum jedoch keineswegs, wie man gewöhnlich es sich vorspiegelt, ein zufälliger, grundloser oder bornirter ist: denn er wurzelt in einer tiefen ethischen Evidenz eigenthümlicher Art.

Aber auch die Vernunftwissenschaft muss in ihrer reifsten Entwickelung anerkennen, dass im Umkreise blosser Begriffe, die es nur bis zu auf- und abschwankenden Möglichkeiten bringen, weder die Erkenntniss zur Entschiedenheit vollendet, noch das Leben ergriffen und getheilt werden könne; dass es in allen jenen Beziehungen der abschliessenden Thatsächlichkeit bedürfe. Die grosse Aufgabe jeder Vernunftwissenschaft ist, Gott zu suchen in den Gesetzen der Natur und in den Fügungen der Menschengeschichte. Hat aber Gott in dieser sich nicht offenbart, keinen historischen Erweis und Bewährung von sich gegeben, so fehlt dem ganzen Baue der Erkenntniss eben die letzte, die entscheidende Thatsache. In diesem Betracht hat das Christenthum, sozusagen, einen specifischen Vorsprung voraus vor allem blos theoretischen Forschen und Sichverhalten, weil es mitten in der Zuversicht göttlicher Thatsachen steht, und weil es alles Einzelne anknüpft an eine höchste Urthatsache und göttliche Selbsterweisung. Auf diese daher muss auch die freie Forschung sich richten. Hat sich diese an ihr bewährt, ist damit dem prüfenden, Nichts von sich ausschliessenden Geiste des Humanismus

volle Rechnung getragen: so sind die beiden entlegensten Tendenzen menschlicher Bildung versöhnt. Der Glaube ist nicht mehr vernunftfeindlich und die Vernunft ist im höchsten Gedanken des Glaubensprincipes gewiss geworden: denn es gibt schlechthin keine höhere, keine begeisterndere Ueberzeugung, als die von der Gegenwart Gottes in der Geschichte —, die Zuversicht, dass dasjenige Wesen, welches die Vernunft nur als das Unendliche, Schrankenlose, und damit eben dem Einzelnen unendlich Ferne bezeichnen kann, dennoch ihm hülfreich — erlösend — nahe sei. Dies kann aber nur der Gott sein, welcher durch Menschwerdung zu uns spricht; denn nur durch die Menschenform kann es sich mit uns vermitteln. Dieser Gedanke, in welchen sich eben die ungeheuere Paradoxie des christlichen Glaubens zusammenfasst, ist dennoch auch für die Vernunft das einzig Abschliessende und wirklich Begreifende: er ist das Ende ihres Denkprocesses, ihrer Bemühung, Beweise für das Dasein Gottes zu suchen, wie er für den Glauben der Anfang und Eckstein seiner Ueberzeugungen ist —; sodass nunmehr jene beiden bisher entgegengesetzten Richtungen frei ineinander wirken und gegenseitig sich zu decken vermögen.

Dies Alles, was uns an gegenwärtiger Stelle nur andeutungsweise vorzutragen erlaubt war, indem wir uns dabei auf schon gegebene wissenschaftliche Ausführungen — eigene und fremde — berufen können, müssen wir nun zu reiflicher Erwägung und Beherzigung empfehlen; dann wird es nicht mehr den Eindruck dünkelhaften Sicheindrängens machen, wenn wir mit fester Zuversicht es aussprechen, dass nur durch Vermittelung der Wissenschaft, und zwar keineswegs blos der theologischen, sondern der freien und allseitigen, die „Zukunft“ der christlichen Lehre und Kirche gesichert werden könne. Nur die völlige Versöhnung von Humanismus und Christianismus in ihrer, innerlich bisher feindseligen Tendenz kann jene neue und bleibende Gestalt des christlichen Bewusstseins heraufführen, sodass der Gebil-

dete durch seine Bildung gerade der Religion, und zwar nicht irgend einer abstracten, utopischen, sondern der christlichen zugeführt wird; und umgekehrt: dass der Religiöse in der ihn umgebenden Bildung und in den Resultaten der Wissenschaft gerade die freie Bestätigung alles Dessen findet, was im innersten religiösen Erlebniss sich ihm schon bewährt hat. In diese Zukunft weist zugleich, humanistisch seit der Wiederherstellung der Wissenschaften, christlich-theologisch seit der Reformation mit ihrem grossen Principe der freien Bibelforschung, der leitende Finger der Weltgeschichte.

Diesen höchsten Standpunkt, den zugleich freien und nach rückwärts in weitestem Sinne anerkennenden, sollte man unseres Erachtens schon jetzt auch in den einzelnen kirchlichen Fragen ins Auge fassen. So zunächst in Betreff des Streites über die Geltung der alten Kirchensymbole, ebenso in Betreff der Versuche, neue einigende Glaubensbekenntnisse aufzustellen. Zwar wagen wir nicht in theologischen Dingen ein Gutachten abzugeben; doch möchte uns scheinen, dass ein jedes solches Glaubensbekenntniss, wenn es auch so vereinfacht wäre, wie das vom Verfasser der „Reden“ aufgestellte (S. 261), und wie sehr es auch auf gleich wohlerwogenen Gründen beruhte, doch immer noch zu viel Präcludirendes hätte. Den Einen wird es nicht genugthun, weil es alte Bestimmungen ausschliesst, die sie nicht vermissen wollen, vielleicht nur, weil irgend ein historischer Werth, irgend eine interessante Controverse an sie sich anknüpft; für Andere wird zweifelsohne noch zu viel historisch Positives, und somit Bestreitbares, in das Bekenntniss aufgenommen sein.

Das Richtige scheint uns darin zu liegen, dass man, ohne den Versuch irgend ein neues Glaubenssymbol aufzustellen mit der Anforderung, Alle zu vereinigen und äusserlich zu umschliessen, diese Gemeinsamkeit vielmehr in der Grundbedingung eines allgemeinen religiösen Bekenntnisses und Lebens suche, welches sich bestimmt und aufs

schärfste ebensowol von jeder nichtreligiösen, blos sinnlichen Denkweise, wie von der antireligiösen Gesinnung unterscheide, die von einer Unterordnung menschlicher Willkür unter ein Göttliches überhaupt Nichts wissen will. Um überhaupt darauf hinzudeuten, wie jene Grundbedingung aller Religiosität zugleich auf das Gebiet allgemeiner philosophischer Bildung hinüberweise, wäre es genügend, Jeden vorläufig schon als in der christlichen Gemeinschaft befasst zu betrachten, der nur die drei Ideen: Gottes, der Freiheit (der moralischen Welt), der Unsterblichkeit (eines übersinnlichen Lebens) in Gesinnung und praktischem Verhalten anerkennt. Hierin liegt nämlich der fast sichere Anknüpfungspunkt für ihn, um consequenterweise zum specifisch Christlichen übergeleitet zu werden: die Kirche befindet sich mit ihm schon auf gemeinsamem Boden; er ist ihr zugänglich und bildsam für die weitern Wahrheiten des Christenthums, die, frei erkannt und in ihrer ganzen Tiefe erfasst, jene vorläufigen und unbestimmten Ueberzeugungen ihm nur weiter begründen und tiefer befestigen können. Hiermit geschähe aber eigentlich nichts Neues oder Befremdliches: es würde nur dasselbe Princip einer dem Humanismus entspringenden Toleranz von der Kirche ausdrücklich anerkannt, welches in den Gesinnungen der Gebildeten gegen die Andersdenkenden längst vorhanden ist. Auch pflegt die christliche Kirche praktisch in den einzelnen Fällen nicht anders zu verfahren: sie hat bisher nur umgangen, jenes Princip der Toleranz geradezu auszusprechen und an die Spitze ihrer verschiedenen Bekenntnisse zu stellen. Und warum könnte man den Zeitpunkt nicht sich nahe denken — unserer innern Bildung widerstrebt es nicht, nur verworrene, rechthaberische Leidenschaften halten ihn noch zurück —, wo Jeder, von der Einen, aber reichhaltigen und vielseitigen Gemeinschaft der Kirche umschlossen, ohne confessionelle Sonderung, die ihm gemässeste Form des Cultus, nach augenblicklicher Stimmung oder nach bleibender

Neigung bei der einen oder bei der andern Confession aufsuchen darf? Was im Einzelnen und Stillen öfter geschieht, als man meint, warum sollte dies nicht zum offenen Bekenntniss erhoben werden können? Wie viel unziemlicher Bekehrungseifer, wie viel leere Erhitzung und objectlose Leidenschaftlichkeit würde dadurch mit Einem Schlage vertilgt sein! Gebietet schon die Sitte unseres Jahrhunderts, der allgemeine Geist der Schicklichkeit, Duldung im weitesten Sinne zu üben: wie sollte nicht weit mehr noch die segensvollste Anstalt auf Erden, die Kirche, sich öffentlich und laut zu diesem erhabenen Grundsatze bekennen?

Wenn wir nunmehr auf die Art und Weise zurückblicken, wie unser Verfasser den Weg jener kirchlichen Fortbildung angebahnt wissen will, so geht schon aus den eben geäusserten Grundsätzen hervor, dass wir dabei nur bedingt ihm beizustimmen vermögen. Er will die Wiedergeburt zunächst der evangelischen Kirche auf eine tiefere Erfassung der Sacramente innerhalb der Gemeinde gründen, vor allem „des Sacraments des Altars", des Abendmahls. Dies letztere bezeichnet ihm nämlich — was er durch eine gelehrte Auslegung der betreffenden neutestamentlichen Stellen, besonders beim Apostel Paulus, rechtfertigt, über die wir an das Werk selber verweisen (S. 400 fg.) — „die lebendige Verschmelzung der Gläubigen in den organischen Leib des Himmelreichs auf Erden" —: objectiv Ausdruck des sie ergreifenden und ihren Willen heiligenden, die Einzelnen dadurch zur Gemeinde verschmelzenden Geistes Gottes —, subjectiv des belebtern Bewusstseins und der Erneuerung und Stärkung dieses Bewusstseins durch den Genuss des Mahls, welches nach dem Verfasser ganz in urkirchlicher Weise, künftig als eigentliches Liebesmahl gefeiert werden sollte. Damit wäre zugleich — bemerkt der Verfasser — das Wort der Einigung für Lutheraner und Reformirte auf eine Weise gegeben, welche in einem höhern, aber positiven Sinne sie versöhnt, nicht blos dadurch, dass eine nivellirende Gleich-

gültigkeit über die zwischen ihnen obwaltenden Unterschiede verlangt wird, wie bei der gewöhnlichen unirten Kirche. Im Abendmahle, so aufgefasst und gefeiert, vollzieht sich vielmehr das grosse, stets neu sich bewährende Grundwunder des Christenthums, „die Einverleibung seiner Gläubigen in den lebendigen organischen Leib des Himmelreichs". Aber es ist kein Wunder in dem althergebrachten Sinne, keine „magische Kost" mehr, die den Gläubigen gereicht wird, sondern es wird nur die alte, von Christus selbst eingesetzte Gestalt des Liebesmahles wiederhergestellt, welches die durch den Geist Gottes lebendig Vereinigten miteinander feiern, um dieser tiefern Einheit im Glauben und in Thaten verstärkter bewusst zu werden, „um schon auf dieser Erde in feierlichen, regelmässig wiederkehrenden Augenblicken der Begeisterung die ewige, ewig ungestörte Gemeinschaft des Himmelreichs vorzubilden" (S. 416).

Zu jener höhern Sacramentsfeier jedoch, weil sie ebenso gesteigerte Religiosität, wie zugleich klare und freie Einsicht voraussetzt, können der Natur der Sache nach für jetzt nur Wenige vollkommen würdig sein, während doch nach wie vor Alle an der Abendmahlsfeier theilnehmen sollen und wollen. „Es muss daher der Kirche die Macht gegeben sein, ausdrücklich zu unterscheiden zwischen den zum sacramentarischen Vollgenuss Befähigten und den durch ihre Schwäche im Glauben und der aus dem Glauben erwachsenden Einsicht fürerst davon Ausgeschlossenen" (S. 417). Hieraus ergibt sich, wie der Verfasser im weitern Verlaufe umständlich zeigt, indem er das Bedenkliche dieser Trennung in günstigerem Lichte darzustellen sucht, die Grundlage einer Gliederung in der Gemeinde, welche sich auf den Gegensatz eines „geistlichen" und „nichtgeistlichen Standes" beziehen soll, gebildet durch diejenigen, welche an dem vollen und an dem nichtvollen Genusse des Abendmahls theilnehmen dürfen. So sehr der Eintritt Allen zu allen Zeiten freistehen müsse, so sei es doch von der grössten

Wichtigkeit, dass die Kirche im Allgemeinen wenigstens diesen Unterschied festhalte. Und hierin erblickt der Verfasser den neuen lebendigen Keim, von dessen Mitte aus sich ein erhöhteres, gleichsam wetteiferndes Leben in der Kirchengemeinschaft verbreiten werde.

Wir gestehen, dass wir hierüber abweichender Meinung sind und nach vielfach wiederholter Prüfung es bleiben müssen. So wenig uns im geringsten das äusserlich Anstössige schrecken würde, welches auf den ersten Blick in einer solchen Trennung der Gemeinde in esoterische und exoterische Glieder liegt, dafern nur wirklich dadurch ein neuer Aufschwung für das ermattete Leben der Kirche erwartet werden dürfte: so vermissen wir doch gerade die nachhaltige Kraft dieser Veränderung, da sich stets in kirchlichen Dingen bewährt hat, wie der Geist, das Innerliche, keineswegs nach irgend einer Form sich richtet, ja sogar, wenn er selber eine solche Form sich gegeben, nachher sie verlässt und als ein äusseres, leeres Gerüst, als Denkmal eines erstorbenen Lebens hinter sich stehen lässt. Ebenso wenig haben wir gegen die innere Unterscheidung höher Erleuchteter und minder Ergriffener Etwas einzuwenden: findet sich eine solche ja überall, in jedem Gebiete geistigen Schaffens und praktischen Wirkens. Aber dieser Abstufungen sind unzählige, durchaus individuale, nach festen Klassen gar nicht abzutheilende. Woher soll nun vollends hier, im religiösen Leben, dem allerinnerlichsten, vom geheimsten Schoosse des Geistes umschlossenen, ein gemeingültiges Kennzeichen gefunden werden, um danach auf gemeinsam erkennbare Weise jene Sichtung zwischen den Mitgliedern einer höhern und einer niedern Ordnung in der Religiosität vorzunehmen? Wenn es auch ein Act des innern freiwilligen Triebes ist, wie der Verfasser es darstellt (S. 420), welcher die zur christlichen Priesterschaft Herangereiften dazu anspornt, sich in engern Gemeinschaften aneinander zu schliessen — wir finden darin eigentlich nur dasselbe wieder, was als Keim zur

Sektenbildung stets das anregende Ferment in der Kirche war —, warum soll es gerade nur die Form des Liebesmahls sein, welche sie aneinander knüpft, oder vielmehr wird sie es allein sein können, diese ganz nur vereinzelte symbolische Handlung? Werden die in höherm Sinne Gleichgestimmten ihre Gemeinschaft nicht vielmehr in einer tiefern Art religiöser Belehrung und Erbauung suchen? — (es ist der Keim zum Conventikelwesen und seiner gesunden und wohlberechtigten Form) —, während doch andererseits die christliche Klugheit der wahrhaft Erleuchteten am allerwenigsten nach einem so äusserlichen Vorzuge ringen wird, wie die abgesonderte und erhöhtere Abendmahlsfeier es wäre, welche sie mit einer so auffallenden Trennung von den übrigen Gemeindemitgliedern bedroht!

Wir sagen noch mehr und sagen es im tiefsten, reinsten Interesse für die christliche Religion, dessen wir uns aufrichtig bewusst sind —: die Abendmahlsfeier scheint uns gerade der ungeeignetste Punkt, um eine neue, erhöhtere Reform des kirchlichen Lebens daran anzuknüpfen, über welche sogleich sich Einigkeit erwarten liesse. Angenommen auch, dass Christus mit jener Einsetzung wirklich nicht nur ein gesellig einigendes Band einführen wollte für den Kreis seiner unmittelbaren Jünger und der ältesten Gemeinden —, eine Ansicht, die noch immer von Vielen getheilt wird: — so kann, wenn es sich damit auch anders verhalten sollte, dennoch die Art und Weise, wie das „Liebesmahl“ jetzt gefeiert wird, wo uns allerdings entweder eine „magische Kost“ gereicht werden oder wo es zur blossen Erinnerung an die erste Einsetzung dienen soll, unmöglich geeignet erscheinen, dass von diesem, dem in seiner Auffassung allerbestrittensten Punkte aus, neue religiöse Belebung und Einigung über uns sich verbreite. Wenn der Verfasser selber bemerkt, dass die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit einer Umbildung des Abendmahls schon länger als ein Vierteljahrhundert mit voller Deutlichkeit

vor seinem Geiste stehe, wenn er versichert, dass er nur mit höchster Besonnenheit und nicht ohne reiflichste Erwägung ihrer Folgen zum ersten male sie ausspreche: so werden, was die Stimmung betrifft, aus der jene Versicherung hervorgegangen, wol die meisten Denkenden ihren Beifall ihm nicht versagen. Man gibt nur einem öffentlichen Geheimniss Worte, wenn man entschieden es ausspricht, dass das Abendmahl, wörtlich und in alter, noch immer officiell nicht aufgegebener Orthodoxie gefasst, für die Mehrzahl der Gebildeten, die in einer Welt klarer Begriffe und begreiflicher Begebenheiten zu leben gewohnt sind, nicht anders als höchst anstössig und vernunftbeleidigend erscheinen könne; und nur die Intensität und Lebendigkeit der eigenen subjectiven Andacht, ebenso der Werth der Gemeinschaft ist es, welche sie daran festhält, während nicht Wenige, und keineswegs die Schlechtesten oder blos Leichtsinnigen, sich der Theilnahme völlig entziehen, weil sie jene Anstössigkeiten nicht überwinden können. Darin blos einen Frevel, eine Gottlosigkeit zu sehen, zu wähnen, dass dies durch Rückbildung in frühere Geisteszustände irgend einmal anders werden könne, halten wir für eine grosse Kurzsichtigkeit. Soll aber, wie der Verfasser alles Ernstes will, das Abendmahl zu einer nicht mehr mit Unbegreiflichem umgebenen Handlung werden, hat es damit nicht aufgehört, die eigentlich „symbolische" Bedeutung zu haben, welche der Sinn der Kirche bisher ihm beilegte? Dann wäre es aber zu Etwas geworden, was man thun oder auch unterlassen kann, und am wenigsten wäre in ihm ein nothwendig einigendes Band gefunden.

Wir dagegen kennen ein anderes Mysterium, das, so sehr es recht eigentlich Mysterium, ein für den gemein sinnlichen Empirismus Unbegreifliches bleibt, dennoch keineswegs klarer Begreiflichkeit und der Ueberführung durch Verstandesgründe unzugänglich ist, und dessen Erneuerung durch eine uns Alle plötzlich ergreifende Zuversicht in der That einen Glaubensmuth, eine Begeisterung hervorrufen

würde, ohne welche die gehoffte Wiederherstellung der christlichen Kirche gar nicht denkbar wäre. Ebenso ist die Wirkung dieses Glaubensmysteriums keine zufällige oder räthselhafte, sondern sie ergibt sich mit psychologischer Nothwendigkeit aus der Grösse ihrer Ursache. Endlich liegt der zu hoffende Erfolg auch nicht ausser dem Bereiche christlicher Thatsachen, sondern er wäre nur die Erneuerung jener gewaltigen Wirkungen, wie sie schon einmal, in den ersten Zeiten des Christenthums, erlebt wurden, wie sie zugleich zu jeder Zeit und von jedem Einzelnen erlebt worden sind oder erlebt werden können, der von jener Zuversicht ergriffen wird.

Nicht die Einsetzung des Abendmahls nämlich, nicht der Kreuzestod Christi, an dessen Symbol die christliche Kirche bisher vorzugsweise gehaftet hat, brachten die erste, gewaltig umschaffende Erschütterung unter den Jüngern hervor, deren weltgeschichtliche Nachwirkung durch Gründung einer Kirche wir noch bis auf den gegenwärtigen Zeitpunkt herab empfinden —: es war allein, wie bekannt, die sie ergreifende thatsächliche Gewissheit, dass der vor ihren Augen gestorbene Christus auferstanden sei, um auch sie, seiner frühern Verheissung gemäss, nach ihrem leiblichen Tode in sein ewiges Reich, in seine selige Gemeinschaft aufzunehmen. Diese Gewissheit der höhern seligen Fortdauer mit Einem Worte war es und ist es, welche, unerschütterlich angeeignet, eine Begeisterung hervorruft, die auch das irdische Leben mit einem höhern Glanze erfüllt und den Willen zu jedem Opfer bereit macht. Wie jene gewaltige Thatsache damals zündete *): so müsste eine ana-

*) Das Beste, was wir über dies Thatsächliche der Auferstehung Christi für die Jünger und ersten Apostel, vom allgemein wissenschaftlichen, nicht vom positiv theologischen oder negativ kritischen Standpunkte gelesen haben, ist gerade dasjenige, was der Verfasser der hier angezeigten „Reden", Chr. H. Weisse, in seiner schon vorher erwähnten „Evangelischen Geschichte" (II, 367 fg., 431 fg.) ausgeführt hat;

loge Evidenz den Menschen der gegenwärtigen Bildung sich darbieten. Denn es ist nicht oft genug daran zu erinnern, dass Glaube und Glaubenserneuerung nicht aus Theorie und

---

und Nitzsch in dem gleichfalls angeführten Aufsatze darüber (vgl. die „Zeitschrift für Philosophie", V, 47—57) hat mit so eingehendem Geiste die Wichtigkeit dieser Untersuchungen erkannt, dass die übrigen Theologen ihr Ignoriren um so weniger kleidet. Doch bemerkt Nitzsch von seinem Standpunkte aus mit völligem Rechte: dass das Analogon einer blossen Geistererscheinung, an welches Weisse erinnert, in diesem Falle nicht ausreiche. Es stehe mit Sicherheit fest, dass Christus auf diejenigen, welchen er erschien, den Eindruck einer vollkommen integern, aber verklärten Persönlichkeit gemacht habe. Vielleicht jedoch sind beide Behauptungen in der Sache selbst nicht so weit voneinander entfernt, als es Nitzsch und möglicherweise auch Weisse anzunehmen scheint. Es kommt darauf an, wie man den allgemeinen Zustand des Menschen nach dem Tode sich denkt, ob als den eines „blossen", entleibten Geistes, oder einer nicht minder vollständigen, wenn auch nicht immer höher verklärten Persönlichkeit, als er im Sinnenleben war. Bekennt man sich, wofür innere triftige Gründe sprechen, zur zweiten Ansicht, so wäre es dann lediglich der verschiedene Grad der subjectiven Empfänglichkeit, welcher einen und denselben Abgeschiedenen — die Möglichkeit eines solchen Verkehrs überhaupt vorausgesetzt — für die Meisten gar nicht, für Andere etwa in den blossen Perceptionen eines dumpfen Traumes oder als flüchtig unbestimmte Geistererscheinung, für die Allerwenigsten endlich im eigentlichen „Gesichte" mit seiner ganzen leibhaften Gegenwart gewahr werden liesse. Würde es nicht von Manchen als heterodoxe Vermessenheit angesehen, dergleichen allgemeine Sätze auf die biblischen „Wunder" anzuwenden, so könnte man sagen: das Aussergewöhnliche jenes Vorgangs war nicht die Auferstehung Christi als solche, die ja von den eigenen Berichten der Evangelien mit dem gleichzeitigen Erscheinen vieler anderer Abgeschiedener in Eine Reihe gestellt wird —: es ist diese „Auferstehung" vielmehr der normale, nach dem Ablegen des irdischen Leibes für Alle eintretende, selbst aber viele Abstufungen in sich enthaltende Zustand —: sondern das Ausserordentliche daran wäre der hohe Grad seherischer Kraft, welcher plötzlich die Apostel ergriff und der, wie Alles dieser Art, späterhin allmählich verschwinden musste, gleich wie nach dem Berichte über die Christophanie, welche der Apostel Paulus erhielt, sogar bei diesem schon eine Abnahme der Intensität vermuthet werden könnte. Wie dem auch sei: dies wenigstens erkennt der Unbefangene, dass jene ganze Frage, von dem eben angedeuteten Gesichtspunkt aus betrachtet, in einen Zusammenhang analoger Thatsachen und begreiflicher Vorgänge hineingerückt werden würde, der in seiner folgereichen Beziehung auf eine Menge der wichtigsten christlichen Heilslehren nicht verkannt zu werden vermag.

Reflexion, sondern nur aus der Energie des Thatsächlichen geschöpft werden können.

Doch ist begreiflich, dass die Ueberzeugung von Christi Auferstehung nur für die unmittelbaren Zeugen, die Miterlebenden, jene energievolle Wirkung haben konnte. Für die Spätern wurde sie Gegenstand eines Glaubens in sehr abgeleitetem und uneigentlichem Sinne; und für uns vollends kann sie nur das Resultat einer sehr vermittelten Reflexion sein, welche sich auf den Rückschluss von der mächtigen Wirkung auf die Realität der ersten Ursache gründet. Wie schwankend aber stehen die Prämissen eines solchen Schlusses da, so lange die Auferstehung Christi, wie bisher durchaus, als ein schlechthin isolirtes Factum, als ganz ausserordentliche, nur einmal geschehene Wundererweisung angesehen wird! In gegenwärtiger Zeit daher den Glauben an Christi Auferstehung zu einer Bedingung der Christlichkeit für Alle zu machen, ist eine unbillige Anmuthung. Vielmehr ist umgekehrt zu sagen, dass, was bei der Gründung des Christenthums der Eckstein des Glaubens war, jetzt vielfach und unvermeidlich Stein des Anstosses werden muss, da nach den Prämissen bisheriger theologischer, wie nichttheologischer Bildung es schlechthin unmöglich ist, jenes grosse Factum in den Zusammenhang fester Analogien und durchgreifender Naturgesetze zu bringen, durch welchen Zusammenhang allein es der gegenwärtigen Bildung angeeignet werden kann, während ohne denselben diese Bildung es spröde zurückstösst und darin in ihrem Rechte ist.

Wenn nun auch nach unserer festen Ueberzeugung — und wir wissen genau, was wir damit behaupten — eine solche durchgreifende wissenschaftliche Vermittelung gar nicht unausführbar wäre, so ist doch dem tiefern Forscher nur dann möglich, über dergleichen Dinge sich unumwunden und vollständig zu erklären, wenn er nicht mehr befahren darf, nach rechts und links hin, heiligen und unheiligen Vorur-

theilen zu begegnen. Ehe daher das Bedürfniss einer höhern Aufklärung über das bisher einem unbestimmten Fürwahrhalten Ueberlassene nicht entschiedener und bewusster geworden, thut man wol am besten, sich auf Andeutungen zu beschränken, die das lösende Wort wenigstens in der Ferne erblicken lassen! *)

Schlussbemerkung.

Im ursprünglichen Abdruck („Zeitschrift für Philosophie", XXII, 159—180) folgte noch, als „dritter Artikel", eine Charakteristik von Fr. Daumer's und L. Feuerbach's religionsphilosophischen Ansichten, mit ausdrücklichem Bezug auf die hier angeregten Fragen. An dieser Stelle lassen wir denselben weg, aus doppeltem Grunde. Zuerst in Betreff Daumer's. Dieser höchst achtungswerthe, weil zu seiner jedesmaligen Ueberzeugung mit Entschiedenheit und kühnem Freimuth sich bekennende Forscher hat seitdem, wie bekannt, seine vorher durchaus oppositionelle Stellung zur Kirche völlig geändert und gewissermassen ins entgegengesetzte Extrem verkehrt. Das früher über die Gründe jener Opposition Gesagte passt daher gegenwärtig nicht mehr, und jetzt wären vielleicht unsere Bedenken nach der andern Seite hin zu richten. Was ich dennoch von dem hier übergangenen Aufsatze allein aufbehalten wünschte,

---

*) Es braucht wol kaum erinnert zu werden, dass dasjenige, was hier nur angedeutet und angekündigt wurde, in der Abhandlung, welche den zweiten Theil der „Vermischten Schriften" eröffnet, seine vollständige Ausführung und Begründung erhalten sollte. Ist der Stand der theologischen Parteien seitdem auch noch keineswegs ein freierer oder unbefangenerer geworden, ist vielmehr der Verfasser darauf vorbereitet, weder von „links"- noch von „rechtsher" Beistimmung zu erfahren: so gibt jene Vorankündigung wenigstens davon ein Zeugniss, wie viele Jahre der Verfasser diese Ueberzeugungen im Stillen bei sich gehegt hat, sodass er sie wenigstens nicht für unerwogene oder übereilte gehalten wissen will!

ist die Bezeugung meiner auch jetzt noch ungeschmälerten Hochachtung für den vielfach verkannten Denker voll tiefen Gemüths und von unerschütterlicher Wahrheitsliebe. — Was sodann Feuerbach betrifft, so hat er seine damals von uns bekämpften Ansichten allerdings in keiner Weise geändert, sodass die dort geübte Polemik gegen ihn noch vollständig in Kraft bleibt. Doch wollten wir dem vorherrschend friedlichen Geiste, der in unsern gegenwärtigen Mittheilungen waltet, durch einen lebhaftern polemischen Ton nicht zuletzt noch einen weniger erfreulichen Abschluss geben.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.





